

٢٩  
٥٨٨٢

٥

### بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم العلامة الرحلة العمدة الفهامة شامة المحققين وفاتحة المدققين  
شهاب المذاهب والدين شيخ الاسلام وقدة المسلمين أجد من قاسم الصباغ العادي ثم المصري  
الازهرى الشافعى نعمة الله برحمته (أجد الله) على جزيل احسانه واشكره على جيل افضاله  
وامتنانه وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة أربوهم اعموم غفرانه وعظيم  
رضوانه وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وصفيه وخليله المبعوث بأتم نبياه وأوسع رهبانه  
وعلى آله وأصحابه وأحبابه واخوانه (وبعد) فيقول المستقر لعفوريه الكريم الهادى التقير  
أجد من قاسم الشافعى العبادى هذا تعليق لطيف ومجموع شريف يعترف بشدة العالمون  
ولا يجهده الا الطامون والجاهلون يفت فيه اندفاع أو فساد ما وقت عليه مما أورد على جمع  
الجوامع للعلامة الامام تاج الدين السبكي وشرحه للمحقق مولانا جلال الدين الهللى من  
الاعتراضات ومن ثم (جمته) الآيات البينات على اندفاع أو فساد ما وقت عليه مما أورد  
جمع الجوامع وشرحه للمحقق الهللى من الاعتراضات حملنى عليه أفى لما رأيت جمعا من شبه  
وغيرهم قد ألفوا التحامل عليهما وازافة ما لا يلقى ببعض الطلاب اليهما وأوردوا  
الاعتراضات وبالعوا بصنوف التشبهات مما هو فى الاغلب كسراب بيقية يحسبه الظن  
ما حتى اذا جاء لم يجد شيئا أحسب التأمل فى تلك الاعتراضات واستعملت القهول فى  
تلك التشبهات فاذا هي لا تخرج فى الاغلب عن أقسام ثلاثة الاول ما يرجع حاصله الى  
المناقشات اللفظية التى اشتهر رأس ليست من دأب المحصلين ثم لا بأس بهم الوكان التتم  
مجرد التدريب والترير للمتعلمين والثانى ما لا مشاة الا الاغلاط العارضة والاول  
سيقتبى ذلك لفظى الموقف من ذوى الافهام والثالث ما لا سبب له الا مجرد مخالفة ما

ابن الحاجب والعصدي وأحدهما وهذا القسم كما لا يخفى على انسان من البطلان بكان  
 انسخا القصة ما قاله ابن الحاجب والعصدي لم يرد تفصيل بامتناعها ولا قام عقل مستقيم على منعها  
 أو عدم استصحابها فان ادعوا امتناعها لذاتها فهو هذيان غي عن اللسان اولاً لانها اعم  
 منها بما بالنسبة للمصنف في هذا الفن ولتنسب لمتألف فلا تنسب لمتنوع مخالفة الاعلم بمجرد أنه اعلم  
 بل دعوى امتناعها مما يقطع كل عاقل بطلانها كيف لا ولم تزل العلماء قديماً وحديثاً يخالف  
 المقضول منهم القاضل ويرد على اجلهم وأعلامهم من هو النازل عنه والسافل من غير انكار  
 على ذلك من احدهم بل ابن الحاجب والعصدي قد خالفا في هذا الفن بالاجماع من هو أعلم منهما  
 بالاجماع كالشافعي والاشعري والاستاذ والباقلاني وابن فوران والامامين وبخلة الاسلام  
 الغزالي كما هو قطعي عند كل واقف على كلامهم ما فلو صرح ذلك الامتناع لم يرد كل ما خالف فيه  
 هؤلاء الاغمة بالانزع والمعتز لا يسلّم ذلك ولا يرتضيه ولا بدع بوجه أن يحوم حوله أو يقع  
 فيه أولان قولهم في صور المخالفة أقوى فهذه مجرد دعوى لم يقم عليها برهان ولا في المعترض  
 على ترجيح قواه ما في يادي قديان بل اني المصنف على ترجيح خلافها في أكثر المواضع أو كلها  
 بغاية اللسان وحيث عبرت بالمحمسين فرادى به ما شيخ الاسلام السكالي بن أبي شريف وشيخ  
 مشايخنا شيخ الاسلام زكريا أبو المحسن فرادى به الأول أو شيخ الاسلام فرادى به الثاني  
 أو شيخنا العلامة فرادى به علامة عصره بالانزع وواحد وقت من غير دفاع شيخنا ناصر  
 الملة والدين اللقاني أو شيخنا الشهاب فرادى به محقق عصره وفهامة وقته شيخنا شهاب  
 الملة والدين أحمد البراسي المشهور بالشيخ عميرة أو شيخنا الشريف فهو واحد زمانه وعلامة  
 أوانه سلطان المحققين وسيد المدققين مولانا قطب الملة والدين عيسى الصفوري الايجي  
 نزيل الحرم الشريف المكي واعلم ان هذا التعليق وان كان المقصود بالذات من وضعه انما هو  
 بيان اندفاع أو فساد تلك الاعتراضات وبطلان تلك التشنجات لكني ربما أذكر فيه زيادة  
 على ذلك مما يسر من القوائد والمناقشات ولأنتكم قصداً على المواضع التي تكلموا عليها بما  
 قيمة الكفاية من المهمات فاذا انضم هذا التعليق الى ما وضعوه ولو حظ بعين الانصاف مع  
 ما صنعوه حصل بالجموع تمام المطالب ونهاية المرغوب والله أسأل أن يسلمه وان يسدد  
 فيه وأن ينفع به انه خير مسئول وأكرم مأمول وهو حسبي ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا  
 بالله العلي العظيم (قول الشارح رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم) أقول في هذه الجملة  
 اشكال أباد شيخنا الشريف حاصله انما الاخبارية وانما اشائية فان كانت اخبارية فيرد أن  
 من شأن الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون الخبر ويكون الخبر عكابة عنه كما  
 صرح به العلامة النعماني وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلام من صاحبه الاسم  
 والاستعانة به من جهة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت اشائية فمن شأن الانشاء  
 ان يتحقق مدلوله وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالباً لان نحو الاكل والسكر والذبح مما  
 ليس بقول لا يحصل بالبله فكيف يقدر مثلاً ان يحج أو أسافر بسم الله بقصد الانشاء فان  
 جعلت لا إنشاء المصاحبة والاستعانة لزم أن تكون الجملة لا إنشاء معلقة والاصل غير مقصود  
 بوجه وذلك في غاية التدبر قال ولو قيل ان المعنى أبداً أو افتتح بسم الله أي أ جعله بداية الفعل  
 على ان البناء للعدية والجملة لا إنشاء لا يحصل لم يلزم شيء مما مر الا انه خلاف المشهور ولا يجري

حقيقة الاقبح التاميم مما يمكن ان يكون له بداية حقيقية وان أمكن اجراؤه في سائر  
المواضع بالمسحة في جعله بداية انتهى بعناؤه ومن هنا ينظر النظر في تسوية بعضهم بين تقدير  
اوام وتقدير اقبح شجوابان في كل منهما اهمية اذ في الاول عموم التبرك والاستعانة وعدم  
اختصاصهما بالبداية وفي الثاني جعل الاسم فاتحة متضمنة لجميع الكتاب اذ فاتحة الشيء  
تتضمنه وذلك لان هذا انما يأتي على جعل البناء للتعبية وهو خلاف المشهور ومع أنه نفسه مع  
ذكره هذا مشى على المشهور ولان الافتتاح هناليس الا يعنى الابتداء فليس اللازم على الثاني  
الاجمال الاسم فاتحة الكتاب بمعنى انه بداية له ويجوز ذلك لا يقتضى كونه فاتحة له بمعنى تضمنه  
جميع ما فيه غاية الامر أنه قد يعم ذلك لغيره واشترك اللفظ فعلى تقدير ان في اقبح هنية من هذا  
الوجه انما يكون على سبيل الاجمال في الجملة وذلك لا يوافق عموم التبرك والاستعانة ولانه  
لا يطرأ في جميع المواضع اذ لا معنى ليكون الاسم فاتحة متضمنة لجميع السجود وقوم من الافعال  
الابغية التعريف اللهم الآن يجاب عن هذا بان دعوى انسوية مخصوصة بنحو التأليف وان  
كان كلام الامة صريحا في اطراد التقادير المذكورة (قوله الحمد لله على اضافته) أقول هذه  
الجملة ان كانت خبرية فينبغي ان يكون الطريق أعنى على اضافته متعلقا ما بالابتداء وهو الحمد  
واله في كل حمد على الفضل ولا جله أو جنس الحمد على الفضل ولا جله ملك أو مستحق لله وهذا  
المعنى مما لا شبهة في صحته الا أنه لا فائدة في الاختيار به لانه معلوم فان ثبت كل حمد أو جنس الحمد  
على افضال الله لله بما لا يخفى على أحد الا أن يلاحظ المضاف دون المضاف اليه وكأنه قيل كل  
حمد أو جنس الحمد على الفضل ثابت لله اذ لا افضال حقيقة الا له تعالى فيفيد وهو حيث نزل لظير  
ما قيل في قول ابن الحاجب ان من خواص الاسم الاسناد اليه أى الى الاسم واما بالحمد اللازم  
لهذا الظاهر وكأنه قيل حمدى اللازم من هذا الظاهر لاجل افضاله وأما متعلقه بخبر المبتداء اعنى  
للمعنى حل آل على الاستعراق فلا ينبغي جوازه اذ لا معنى حيث نزل كل حمد ملك أو مستحق  
أو يختص لاجل الفضل وقضيته انحصار على مملوكة الحمد أو استحقيقه في الفضل وليس  
كذلك اذ غير الفضل كالمات وصفاتها الذاتية يكون على أيضا كما جرحه في الفضل وليس  
آل على الجنس اذ لا جنس الحمد أو استحقيقه لاجل الفضل لا ينافى ملكه أو استحقيقه لغيره  
أيضا وكذا متعلقه بحدوف على انه خبر المبتداء والله صله المبتداء مع حل آل على الاستعراق أيضا  
اذ لا معنى حيث نزل كل حمد كائن لاجل افضاله وليس كذلك اذ بعض الحمد كائن لاجل غير  
الافضل كالمات والصفات بخلاف ذلك مع حل آل على الجنس لما تقدم وان كانت انشاء  
وهو الواجب على طريقة الشارح كما يعلم من كلامه الا أن أى لانشاء الحمد بعضه ونم الانشاء  
مضمونها حتى يلزم منه انشاء جميع المحامد كما توهم فينبغي تعلق الطرف بمضمون الجملة كأنه  
قيل أصف الله تعالى بمالكية كل وصف يجميل أو جنسه أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به  
لاجل افضاله أو بالمادة او المعنى حيث نزل الله تعالى بمالكية كل وصف يجميل أو جنسه لاجل  
افضاله أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به بمعنى أن كل وصف يجميل أو جنس ذلك لاجل  
الافضل أو صفه تعالى بمالكية أو استحقيقه أو الاختصاص به ولا اشكال في صحة ذلك وحسنه  
(قوله وآله) يحتمل ان اقتصر على الآل لان استحباب الصلة عليه بالنص بخلاف

استحبها على النحب فانه بطريق الالحاق بالآل (فان قيل) مجرد هذا لا يسوغ الاقتصار  
 حيث سلم صحة الالحاق لان القياس من الادلة الشرعية قلنا يحتمل انه لا يلزمها وفاقا لمن قصر  
 التصباب على مورد النص ويحتمل انه اكتفى بالصلاة على النحب لفتنا ورأى انه لا يتطلب  
 خطا أيضا ويحتمل انه أراد بالآله كل نقي كما قيل به وان فسر في كلام المصنف بما أن ان  
 شاء الله تعالى (قوله غدا) أقول يجوز ان تكون الإشارة الى ما في الذهن ويجوز ان تكون  
 الى ما في الخارج وفي كل منهما الشكل بسط الكلام في بيانه والجواب عنه في شرح  
 شرح الورقات للشارح (قوله اشتدت اليه) أقول عبر في شرح منهاج الفقه بقوله دعت اليه  
 ووجه ذلك ان شروع المنهاج السابقة على شرحه أكثر واجل وأقيد من شروع هذا الكتاب  
 لحايتة الى شرحه دون حاجة جمع الجوامع الى شرحه (قوله يحل الفاظه وبين مراده)  
 كذا في شرح المنهاج أيضا وقال فيه شطنا الشهاب مائنه وحل الالفاظ فك التراكيب بيان  
 الفاعل والمفعول ومرجع الضمير ونحو ذلك وفي العبارة استعارة بالكناية وترشيع وقوله وبين  
 مراده من عطف العام على الخاص اه (وأقول) اما بيان الاستعارة بالكناية في العبارة أى  
 قوله يحل الفاظه فهو انه شبهت الفاظ الكتاب بعد ايضاح دلالتها على المعنى وذكر ما يحتاج اليه  
 فيه بشئ كان معه وداعلى المطاوب ازيل عقده عنه وتوصل بذلك اليه فعلى طريق صاحب  
 التلخيص تكون الاستعارة هي التشبيه المضمرة في النفس ولم يصرح بشئ من اركان سوى  
 التشبيه كما هو الواجب فيها ويكون اثبات الحل الذي هو من خواص التشبيه هو قرينة  
 الاستعارة وعلى طريق صاحب الفتاح يجعل الالفاظ استعارة بالكناية عن ذلك الشئ ويجعل  
 نسبة الحل الى اقربنة الاستعارة وهو اذا ظهر انه لا ترشيع هنا لان اعتبار التوشيع انما يكون بعد  
 تمام الاستعارة فلا تعد قرينة المكينة ترشيعا فقول الشيخ وترشيع فيه نظر هذا والا قرب جعل  
 ذلك من الاستعارة التبعية بأن شبه تبين معاني الالفاظ بازالة العقد عن الشئ المعقود على  
 المطلوب ووجه التشبيه اظهره المطلوب ثم استعمل التبيين لفظ الحل ثم اشتق منه الفعل فتكون  
 الاستعارة في المصدر أصلية وفي الفعل تبعية وقرنتها تعليق الفعل بالالفاظ ويجوز أن يطلق  
 لفظ الحل على التبيين لاعتبار التشبيه بل باعتبار أنه لازم للحل فيكون مجازا مرسل الا وقد  
 صرحوا بأنه لا امتناع في ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد استعارة ومجازا  
 مرسل باعتبار العلاقتين وأما قوله من عطف العام على الخاص فقد يقال عليه ول بينهما عموم  
 وخصوص من وجه لان حل التركيب قد لا يبين بمجرد المراد وبيان المراد قد يكون بدون حل  
 التركيب كأن يقتصر على نحو المراد كذا (قوله ويحقق مسائله) أقول التحقيق تفسير تارة  
 بمعنى اثبات المسائل بادلها وأخرى بمعنى بيان حقيقة الشئ على الوجه الحق وكلا المعنيين يحتمل  
 ههنا أى في الجملة والافبعض المسائل لم يستدل عليها بهضمها لم يرد في بيانه على ما دللت عليه  
 عبارة المصنف واعلم ان المسئلة تطلق تارة بمعنى النسبة التامة في القضية أى الوقوع أو  
 اللا وقوع وأخرى بمعنى مجموع القضية فان أريد الاول فظاهر والثاني قدر مضاف أى أحكام  
 مسائله (قوله ويجوز دلالة) أقول فيه أمور الاول ان التحرير فسر بالتقويم ويتلخص  
 العبارة وتجربدها على لا يتعلق بالادلة والثاني ان جمع دليل على دلائل غير مقبوس وسيأتي الكلام



على ذلك بقائه عند قول المصنف دلائل الثقة الاجابية والثالث انه يحتمل انه اراد بتحرير  
دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهي قليلة كما اشار اليه المصنف في آخر الكتاب بقوله فما  
ذكرنا الادلة في بعض الاسايين ويحتمل انه اراد بذلك كراهة ادلة مسائله محررة او اعلم من  
تحرير الادلة الواقعة فيه ومن ذكره ادلة يقية مسائله محررة (قوله سهل للمبتدئين)  
أقول قد يتشكل ذلك مع صعوبة كثير منه على كثير من العلماء فبعض المبتدئين الآن  
يجاب بأن المراد من قوله بالنسبة لاراد فقه من الكتب الموضوع لكثرة الجوع واختصار  
اللفظ بحسب الامكان لمزيد تحرير بالنسبة اليها لان الازيد تحرير اقرب الى الفهم وبالنسبة  
لبعض الوجوه تحسن تديسه وعدم انتشاره وبالنسبة لبعضه دون جمعه او بالنسبة  
لبعض المبتدئين في الجمله وقوم ما نظر اذا كثرت الكتب اوجبهما كذلك او بانه قال ذلك  
ههنا لنفسه ولا يخفى بعده وعدم مناسبه لسانه (قوله حسن للناظرين) أقول قيد  
بالناظرين للرغيب اذ النسي قديم من في نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم او به ما يمنع  
طهور حسنه لهم مما لا يشك حسته في الواقع (قوله اذا اراد به ايجاد الحمد لا الاخبار  
بانه سيجرد به وقوله واثنون العظمة لظاهر ما رويها الذي هو دونه من تعظيم الله تعالى  
للعلم امتثال لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث اعترضها الكوراني اعتراضا لامتناء  
له الامزيد السور وفساد التصور مع اراد بعبارة تضيقة ركيكة تجمعها الاعماع وتشرعها  
الطباع واعترض الثاني المكال ايضا اعتراضا لامتناء لا الاعتصام بالقائد والتعامل الكاسد  
فاما الكوراني فقال مانعه الاشكال الثالث عدل أي المصنف عن ههنا المتكلم واثنى بالتون  
مع انه في مقام الجز والاستقصاء فالماسب الانفراد عن القول بكون اقرب الى المقصود  
والجواب انما عدل الى قول الجمع لكثرة تسمية وهي ابلغ من ادعاءه او وقع الحمد في مقابلة تلك النعم  
القائمة الحصر ادرح نفسه في جماعة الحامدين من الملائكة والانس والجن وكل من ساقى منه  
الجدوان من شئ الا يسبح بحمده ليكون ابلغ في المرام واقضى ملق المقام فكانه قال يا من  
هذا شأنه فحمدك كما عاينها الحامدين بكل محامدك أي بكل اوصافك الجميلة وان لم تحط بها  
علما وهذا نهاية درك العارف في مقام الحمد فظهر ذلك من هذا التحقيق أن ما قبل انما ذكر  
العظمة لظاهر ما رويها الذي هو دونه من تعظيم الله تعالى بانه لا يعلم امتثال لقوله تعالى واما  
بنعمة ربك فحدث مما لا يلتفت اليه وليس له معنى صحيح مع قطع النظر عن هذا المقام وما قبل من  
ان المراد بقوله فحمدك لاجاد الحمد لا ما سيجرد اسفل من ذلك اذا ايجاد فعل الله لا فعل الحامد  
اذ لا يتق باله غير الموجد كما تظهر به اهت في الزوا والقتل وقوله لا ما سيجرد مما لا معنى له  
اذ المضارع اما حقيقة في الحال يجازي الاستقبال فلا اشكال في حمدك او هو مشترك بينهما  
اذ لم يذهب أحد الى العكس ولا يشك أحد في ان القائل اذا قال في مقام الحمد فحمدك لم ير داني  
الا ان أشتهل بحمدك ولكن سأفعله وامثال هذه الاشياء الواهية لا يقيني لتأني تعرض لها  
ولكن تحقيق معنى الجملة كل من المطالب السنية والمهمات الدينية كان بذل الصعق فيه  
من الواجبات التي لا يستغنى عنها وقد ذكرنا أمورا أخر لا ماسب لها بالمقام ولا هي معان  
صحيحة ايضا عدل عنها بحافة التطويل وقد أنشأت الشجرة عن الفرة والله أعلم اه مازخره من

سهل للمبتدئين حسن  
لناظرين تقع الله آمين  
قال المصنف رحمه الله تعالى  
(بسم الله الرحمن الرحيم  
فحمدك اللهم) أي فحمدك  
بجميع صفاتك يا الله اذ  
الحمد كما قال الزمخشري في  
القائى الوصف بالجميل وكل  
من صفاته تعالى جميل  
ورعاية جميعها ابلغ في  
التعظيم المراد بآداء المراد  
به ايجاد الحمد لا الاخبار  
بانه سيجرد وكذا قوله  
نصلي ونضرع المراد به  
ايجاد الصلاة والضراعة  
لا الاخبار بانهم سيجردان  
واثنون العظمة لظاهر  
ما رويها الذي هو دونه من  
تعظيم الله تعالى بانه لا يعلم  
امتثال لقوله تعالى واما  
بنعمة ربك فحدث وقال  
ما تنسدم دون حمد الله  
الاخصر منه للتشد  
بخطاب الله ونداته

الهذيان ونقطة من واضع الهتان مما لا يتركه الا البوار ولا يلقى به الا دوام العار عند أولى  
 الابصار فاما ما قرره توجيه العدول فممنه من الانظار ما لا يفتي استخراجه على ذوى الاعتبار  
 وان كان أصل التوجيه مسرور والكنه تصرف فيه ولم يحسن تصرفه بل اذهب رونقه وأتلفه  
 مع ان فيه ما فيه مما يظهر من الكلام على ما سياتى عن الكمال واما قوله فظهر لك من هذا  
 التحقيق ان ما قيل الى قوله مما لا يلتق البه الخ فهو غلط واضح وخطأ قبيح فاضح وذلك لان  
 المراد بالتحقيق المشار اليه ما زعمه من أن النون في شتمه كنون الجمع وما ذكره نكتة لذلك بقوله  
 والجواب الخ ولا يفتي على من عنده أدنى عقل أن مجرد هذا لا يقتضى رد ما سواه وأنه  
 مما لا يلتق اليه لان غاية ذلك حمل الكلام على معنى يحمله ويبان نكتة لذلك المعنى وذلك  
 لا يدل على بطلان جملة على غير ذلك المعنى من المعاني الحققة أيضا مع بيان نكتة لذلك الغير ولا على  
 أنه مما لا يلتق اليه الا عند من انطلمست بصيرته وحدثت سريرته ولو صح ذلك لزم من حمل  
 الكلام على أى معنى بطلان غير ذلك المعنى من المعاني واستناع تجويز جملة على المعاني المتعددة  
 وذلك باطل بل باجماع العقلاء لا يقال من مشاهدته وما ذكره خسر النون في كون الجمع كما ذكره بقوله  
 انما عدل الخ لاننا نقول اما قولنا فالخسر غير متعلق بكون النون للجمع بل يكون العدول اليها  
 ذكر وبينه ما يوجب بطلانها وأما ما يوجب بطلانها فلو فرض أنه متعلق بذلك لكنه مجرد دعوى باطلة لم يأت لها  
 بشئ من الآيات فكيف يصح له ان يشرع عليها ما زعمه واقتراء من عدم الالتفات اعلى انه  
 لو صح ذلك لزم بطلان غير النكتة التي ذكرها من النكات مع اشتمالها على كون النون الجمع عند  
 الالتفات واما قوله وليس له معنى صحيح فهو ادعاء باطل لا يفتي بطلانه على عاقل ولعمري الله ان  
 التشييع على أئمة التحقيق مجرد الدعوى لا يصدرا الا عن نخب قبيح وان ما ذكره واثبته  
 المحقق المحلى مما لا يفتري في صحة من رزق أدنى عقل صحيح فان حمل النون على العظمة المقصود  
 اظهار عظم الله اياه بما عليه العلم للحدث بشعة الله المأمورية أمر يحمله اللفظ قطعاً فان العظمة  
 من معانيها كانت اصولاً عليه فلا مانع من حملها عليها اذ حمل اللفظ على ما هو من معانيه مما لا يمكن  
 منه والمعنى قد يجعل وسيلة الى ما زعمه كما لا يسع عاقل انكاره فصحة ارادة المازوم هذا الافادة  
 للحدث المأمورية مع ما فيه من غاية المناسبة للمقام فان مقام التأهل للتأليف والشروع  
 فيه لا يرتاب عاقل في أنه مقام عظمة عظيمة وجلالة كريمة وأنه دال على عظمة المراف وتغطيه  
 في آياته حيث قد عايدل على عظمته وتغطيه للحدث بشعة الله المأمورية غاية الانقسام  
 والمناسبة للمقام فقد اتضح أن ما ذكره المحقق له معنى صحيح مع قطع النظر عن المقام لان حاصله  
 ان اللفظ استعمل في معناه مراداً منه ما زعمه ليحصل القيام بهذا الامر المطلوب وهذا  
 مما لا يرتاب عاقل في صحته واتضح أن فيه غاية المناسبة للمقام كما تقرر وعند ذلك يظهر كل الظهور  
 بطلان ما هو عليه الكوراني وأنه من الخطأ الصريح والاقتراء القبيح الذي لا يلتق اليه  
 ولا يعمل عنه عاقل عليه ولولا غلبة ضعف الحال وغلبة العامة على الطلبة كان الواجب علينا  
 الاعراض عن هذه المهمات وعدم الالتفات الى هذه المجازفات واما قوله وما قيل من ان المراد  
 بقوله شتمه ان ايجاد الحمد لا ما سيجد أقبل من ذلك فهو وكما ترى قد ضم فيه الى بطلان ما ادعاه  
 ونسب ما افتراه كما بينت لك من الكلام على احتجاجه وكأله لفظه ومسخ محكمه وتجويزه

فان قوله لا ماسيوس جديس هو نقله الحق الحلي ولا هو مطابق له في المعنى للفرق الواضح والتباين  
الظاهر الذي بين قوله لا ماسيوس جديس وقوله لا الاخبار بأنه ماسيوس جديس وكأنه لم يشرق بينهما وهذا  
وان كان من المصائب لا يستبعد لانه قياس ما يقع منه من العظام مع انه يحتمل ان في النسخة  
الواقعة في سقما وأما قوله في الاحتجاج لهذه الدعوى الفاسدة اذ اليجاد فعل الله تعالى لان فعل  
الجاد فهو من الفساد والخراف فكان ذلك لانه ان شاء على ما فهمه أن الحق أراد اليجاد  
الخلق فهو فهم باطل لا يفهمه عاقل عن أقل العوام فضلا عن الجرم فبسته الى مثل هذا الامام  
وانما أراد اليجاد ما قبل الاخبار وهو ما يعبرون عنه بالانشاء ولهذا تأويل بقوله لا الاخبار بأنه  
سيوجد وان شاء على أن التعبير باليجاد هو معنى الخلق فهذا الترهيم بغيره لعدم فانه لا يكاد  
يحتمل يقال اذ كل واحد موقوف بانه من الخيال مع ان ذلك لا يفتج لما ادعاه من الفساد والازم  
الحكم بالساد على كل تغيير موهوم ولا بقوله سلم وقد اشتهر ان المناقشة في الالفاظ ليست من  
دأب المحققين ثم ليست شري أي فرق بين اليجاد الذي عبر به الحلي والانشاء الذي أطلقوا على  
التعبير به هنا وقد قال استاذ المسلمين المولى سعد الدين في شرح خطبة الشبهة والادعاء إيجاد  
الشيء غير مسمى بعبادة ولا زمان وكذا الانشاء اهـ وفسر بعضهم قوله إيجاد الشيء بقوله أي  
اخراج الشيء من العدم الى الوجود اهـ فان امتنع التعبير هنا باليجاد فليمتنع التعبير بالانشاء  
أيضا والالفاظ الذي حظرت تعبير الحلي باليجاد وإباح أطباهم على التعبير بالانشاء مع استوائهم في  
اطلاقها بالمعنى المذكور واطلاقها بالمعنى غير المذكور وقوله وأما قوله لا ماسيوس جديس فالمعنى  
له اذ المضارع ما حقيقة في الحال يجوز في الاستقبال فلا اشكال في تحمله فلهذا هو كلام يلوح عليه  
أثر الفساد وبظهور من خلاله انه ما نشأ الا من عدم فهم المراد كالأبني عليه بعد احاطة بمعنى  
كلام الحق فاعلم أن تحمله ذلك لو كان اخبارا فاما أن يراد به الاخبار عن الجسد في الحال أو في  
الاستقبال لا جاز أن يراد الاول لان الاخبار عن الجسد في الحال يستدعي حصول الجسد في الحال  
والجسد في الحال انما يحصل به ضرورة انه ليس في حال النطق به جده حاصل بغيره اذ الجسد لنطق  
اذ الكلام فيه ويستفصل حال النطق أن يوجد نطق بغيره وحينئذ يمتنع كونه اخبارا عن الجسد  
في الحال لان الاخبار عن الجسد في الحال حكاية للجسد واقع في الحال والحكاية لا بد أن تكون  
غير المحكي بالذات ولا يكتفي التعاريف الاعتباري وقد قال في المطول ان أوسع الخبر لا بد أن يكون  
للدولة تحقق بغير هذا اللفظ وأنت تحكيه بخلاف الانشائي وجعل ذلك مدار الفرق بين الخبر  
والانشاء فتعين ارادة الثاني فلهذا اقتصر الحق في نفي ارادة الاخبار على نفي الاخبار بوجوده  
في المستقبل ولم تعرض لنفي الاخبار بوجوده في الحال لعدم صحته فلا حاجة الى نفيه (فان قلت)  
لا حاجة في كونه اخبارا الى تحقق جده آخر لانه يصح أن يكون اخبارا عن الجسد الحاصل من  
ذلك الاخبار كما اذا قيل أنك لم تحكي خبرا بما يحصل من ذلك الكلام فاللفظ من حيث انه دال على نسبة  
خبرية مطابق لما يحصل به من حيث هو وفيحتاج الى نفي الاخبار بوجوده في الحال (قلت) قال  
شيخنا الشريف ان في صحة ذلك تطلبا تاما لان الخبر حكاية أمر واقع والحكاية لا بد أن تكون  
غير المحكي بالذات ولا يمكن ان يحكي الشيء عن نفسه بتعابير اعتبارية بداهة وقد فصل العبر  
الذات في ذلك في رسالته دفع التناقض المشهور اهـ واذا علمت ذلك فنقول السكورا الى عمال المعنى

له باطل قطعا بل له معنى صحيح قطعا وذلك ان العلماء المجوزوا في نحو محمد ذلك ان يكون اخبارا  
 وان يكون انشاء بل روح السيد الاخبارية بانها الاصل كما هو مبين في محله وخالفهم المحقق  
 ومنع الاخبارية احتاج الى ثبوتها ولما استغنى عن ثبوت الاخبارية في الحال اقدم امكانها  
 عنده وعند غيره كاتين لم يتعرض له واقتصر على التعرض لثبوت الاخبارية في الاستقبال وهذا  
 في غاية الحسن والصحة والظهور عند من له أدنى مسكة قد عوى الكوراني انه مما لا معنى له  
 دعوى باطله لامشأها الا التهور وفساد التصور وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وقوله  
 اذا مضارع الى قوله فلا اشكال ان اراد بثنى الاشكال انه لما كان حقيقة في الحال فقط كان  
 لا يحفل الاستقبال فلا يحتاج الى تنبيه فنقول اما ولا قدم الحاجة الى تنبيهه لا ينتج انه لا معنى له  
 فدل عليه لا يشك ما اتفقوا واقتروا على هذا التقرير وأما ثانيا فادعوى عدم الحاجة اليه باطله  
 لان من أجاز الاخبارية صرح اده الاخبارية في المستقبل وان كان مجازا على ذلك القول  
 لافي الحال أيضا لما تقدم من امتناعها فالشارح حيث خالف في الاخبارية كان به حاجة أي  
 حاجة الى ثبوت الاخبارية في المستقبل لانها تدعى النقص وكذا ان اراد ان كان حقيقة في  
 الحال لم تصبح اداة الاستقبال فلا يحتاج الى تنبيهه لان الصحة على وجه التجوز بما لا يمكن  
 انكاره بل تبين ارادته وارتيابه عند من أجاز الاخبارية بناء على ذلك القول وان اراد  
 شيئا آخر فليصوره لنتكلم عليه ولا يجد شيئا يصح ما يورد وأما قوله أو هو مشترك ولا يشك  
 أحدهما في قوله لم يرداني الآن استغنى بوجه ذلك ولكن سأعطف عليه انه لم يرد الاخبار باني  
 الآن استغنى به ولكن يريد الاخبار باني سأفعله فلا يصح قول المحقق المحلى لا الاخبار بانه  
 سمي وجد بل يتعين ارادة الاخبار بانه سمي بوجه هذا مقصوده كما هو ظاهر من عبارته وظاهره  
 انه اذا كان مشتركين الحال والاستقبال يتعين أن يكون المراد الاخبارية بانه سمي في  
 المستقبل وأنت خبير بان هذا كلام في غاية القساذ لا صحة له بوجه ولا اعتداد بل هو  
 ككلام المبرم غير منظوم وكهذهان المحموم ليس لمفهوم وذلك لانه ان اراد تبين ارادة  
 الاخبار بالجد في المستقبل انه يمنع ارادة الاخبار بالجد في الحال فهذا لا يرد على المحقق  
 لانه ليس مقدها أن المراد الاخبار بالجد في الحال بل مقدها أن المراد انشاء الجدد كما هو صريح  
 قوله اذا المراد ايجاد الجدد وكانه غفل عنه أو عن مقابلة انشاء الجدد للاخبار به مع ظهورها  
 او بوجه أن المراد ايجاد الجدد ما يلزم الاخبار به وكل ذلك مما يتعجب منه وان اراد تبين ذلك  
 أنه يمنع الانشاء فهو جزافي قبيح لا يصدره مثله عن عاقل ولا يعايناه فاضل كيف وقد اجعوا  
 على صحة الانشاء وانما اختلفوا في صحة الاخبار كما أشرفنا اليه في ما اجعوا على صحة وقام عليها  
 البرهان هذان فتى عن البيان وان اراد شيئا آخر فليصوره لنتصوره وفساده وأما قوله اذ لم يذهب  
 أخذ الى العكس أي الى أنه حقيقة في الاستقبال مجازا في الحال فهو من قبيح القصور فان  
 الذهاب الى العكس مشهور حتى انه مذكور في شرح تصريف الزنجاني للمولى التفتازاني  
 قال ما نصه قبل ان المضارع موضوع الحال واستعماله في الميتة قبل مجاز وقيل بالعكس والصحيح  
 مشترك بينهما انتهى فبطل ما أشار الى بناءه على هذا النقي الذي لا مستند له الا لجزاف وقد بان  
 بما لا مزيد عليه للعاقل ان هذا الرجل ليأثر في هذه المباحث بطائل وانه لم يرد في أعلى ضمه الى

غلظه الفاحش في الاثني عشر الباطل الذي هو به حقيق وبعاده خلق وان قوله وامثال  
هذه الاشياء الواقعة الخ من البهتان الواضح المبين على الخطا الفاحش والغلط الفاضح وانه  
لم يحرم فيما يتبع به من هذا الكلام حول تحقيق معنى الحد ولا يذلل النصم الواجب بل لم ير في  
التشيع بالباطل والاحكام وان قوله وقد اثبت الشجرة عن التمرة كلمة حق اريد بها باطل  
اذ قد بان لكل من حفظ الله قلبه عن العمى ان اصلها ثابت وقروها في السما

وكم من غائب قول اصحيا وراقته من الفهم السقيم

والله يحق الحق ويعلل الباطل واما الكمال فقال واعلم ان جعل النون هنا العظمة مع توجيهه  
بما ذكر لا يتصلون تكلف اذ لا يفتي ان مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عباده مقام  
التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع وليس مقام تعرض لعظمة العبد والطاهر ان الذي  
جعل الشارح على جعل النون للعظمة متبعا له كونها في تضرع للمحكم ومن معه  
ويمكن ان يقال ان في شون المتكلم ومن معه تواضعا لا ر فيما تفتي عنه القوم من استناد الفصل  
اليه مع غيره اشارة الى احتقاره نفسه عن الاستقلال بالقيام بحق الحد والصلوات والضرعة  
فاوقع لذلك الحمد على لسانه والسنة الحامدين على التمس والصلوة والضرعة على لسانه والسنة  
المسلمين والضرعي اولى يكون حده وصلاته وضرعته ابلغ اذ انشاء التناء على السنن معتدة  
أبلغ من انشاءه على لسان واحد من تلك السنة وكذا انشاء الصلاة والضرعة الخ  
(واقول) اما ما زعم من التكلف في الجعل المذكور فهو عوج ومنع لا خفاء معه فقامل  
سلم من بلية العصية واما ما احتج به على ذلك الزعم من قوله اذ لا يفتي الخ فمما يقطع بدفعه  
ان التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع بعد تسليم ان مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه  
ليس الاما مقام ذلك التلبس أي المزيمنه والافتقار العبد ان يكون في كل مقام وحال  
مطلبيا بذلك لا ينافي اظهار تعظيم الله تعالى له بتأجيله لم أي الاعلام بذلك والدلالة عليه عرض  
التحدث بالعبادة وانما ياتي التعظيم أي التصور بصورة التعظيم وهذا غير لازم لذلك الاظهار  
للقامع بان عبد السلطان شلاقا يتصف بين يديه بغاية الذلة والخضوع خصوصا في مقام تسكيت  
اياءه على ذنب وفي ذلك الحال يحسوا الحاضرين بما أسداه اليه السلطان من تعظيمه وتقديسه على  
غيره وأمر أهل دولته بتعظيمه وتقديسه على غيره وتخصيصه بالمناصب الجليلة والعطايا الجيلة  
وتتميزه وأمره الى غير ذلك بل كل عاقل يتطالع بانه عليه الصلاة والسلام لم يفتك في من  
أزمنته ولا في حال من أسواله عن التلبس ظاهرا وباطنا بغاية الادب والخضوع بين يدي الحق  
صجانه وتعالى مع انه ما ورد بالتحدث بالعبادة ومع كثرة ما صدر منه من التحدث بها ومن شخو  
قوله انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطالب انا النبي الامي الصادق المؤكي انا أبو القاسم الله  
يعلى وانا أقسم انا أكفر الانبياء مع ايام اقامته انا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا غير  
وسدى لوا الحمد ولا غير وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائى انا قائد المرسلين ولا غير  
وانما خاتم النبيين ولا غير وانا أول شافع ومشفع ولا غير فهل تضمنت هذه الاقوال الاظهار غاية  
تعظيم الله وهل يمكن مؤنثا أن يجوز أنه عليه أفضل الصلاة والسلام من صدور تلك الاقوال  
والتحدث بتضمنه من تلك الهم الجليلة لم يكن في غاية الادب والخضوع بين يدي الحق

سبحانه ونعم الى أو ان فيها أدنى من اقلها في الادب والخضوع وكان الحال اشبه على الكمال  
فطن ان اظهار التعظيم هو التعظيم أو انه يستلزمه وكلاهما ليس بصحيح ففطن لذلك . وأما  
قوله والظاهر الخ فاعلم انه لا شبهة لمن ألهم رشده في ان المتبادر من مثل هذه الصيغ في مثل هذا  
المقام ليس الارادة المسكوك وحده ويؤيد ذلك هنا بل بعينه ان قوله نصلي لا يجوز أن يكون  
اخبارا معني واهذا خطأ ومن جعل جملة الصلاة خيرا معني قياسا على الجذب أن الاخبار بثبوت  
الحمد جد بخلاف الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فتعين أن يكون انشاء معني كما درج  
عليه الجهور ولا يتصور أن يكون هذا الالفاظ الصادر من المصنف للانشاء منه ومن غيره لاستحالة  
أن يكون أحد من مشائخنا بلفظه عن غيره أو منشأ بلفظه غيره نعم قديدي ذلك على سبيل التخييل  
والإيهام فيقال أتى بالمضارع الصالح للجماعة لا يهـام تشاركه مع غيره في الانشاء لغرض  
المذكور أما على سبيل الحقيقة فلا يدعيه عاقل وكذا يقال في نضر ع فتعين أن المصنف انما  
أراد بهما نفسه فقط وهذا ظاهر ان لم يكن قاطعا في ان الحمد كذلك ليتوافق السياق وضح  
ما قاله الشارح المحقق بل تعين فقول الكمال فأوقع لذلك الحمد على لسانه وأسنة الحمد من الخ  
ان أراد على سبيل الحقيقة لم يصح قطعا أو على سبيل التخييل والإيهام فهذا لا يخرج عن ارادة  
المصنف على الحقيقة نفسه بهذه الأفعال بل ظهر عما نقرر انه لا حاجة في الاستدلال على أن  
المصنف أراد نفسه فقط بقوله الحمد الى تعين ذلك في نصلي ونضر ع لان الحمد انشاء وقد  
تبين امتناع انشاء أحد بلفظه غيره على سبيل الحقيقة بل لو كان اخبارا فتعين أن المصنف أراد به  
نفسه فقط لأن قصوده به الحمد لا لزومه ولا يتصور وجوده لانه لا اخبار من غير التخييل على  
وجه الحقيقة كما لا يخفى (فان قلت) التشارك على وجه التخييل والإيهام ينافي الدلالة على اظهار  
التعظيم (قلت) اما أولا فالتشارك المذكور خلاف الظاهر المتبادر من عبارة المصنف فلا تحتمل  
عليه بل لا شبهة في أن الشارح لم يحتمل على ذلك فلا إشكال عليه . وأما ثانيا فلا نسلم المناقاة  
المذكورة فعليك بالتأمل الصادق ولا تم وتلك تلك التويلات فقد انضمت لك انها تافهيات  
ومن هنا يظهر فساد توجيه الكوراني السابق وان تجيب بتسمية حقيقة بقاء الله أعلم (قوله) وعدل  
عن الحمد لله الى قوله لانه شاء جميع الصفات برعاية الابغية اعترضه الكمال بعدم ما شرحه  
فقال ولك أن تقول قد مر أن صفات الشفاء كما يكون بالجملة الانشائية يكون أيضا بالجملة الخبرية  
وحيث قد غفنى الجملة الاسمية الخبرية هنا الشفاء على الله تعالى بأن كل حمد مستحق له أو يختص به  
الى آخر كلامه (وأقول) أعلم وفقنا الله وإياه للصواب أن المراد بالجميل في هذا المقام وهو الذي  
يكون الوصف به حمدا كل ما يستحسن ولو في زعم الحامد أو المحمود فقط كما بينه شيخنا الشريف  
واستدل له في رسالته في الحمد على أبلغ وجهه وحقيقة تدرج فيه أمور منها كونه مستحقا مثلا  
للحمد أي أو ما يكامل للحمد أي لكل وصف جميل ومنها كونه موصوفا بالجميل أي منسوبا  
اليه بالجميل ومنها نفس الصفة الحقيقية كالهـم والكرم ومنها المجموع المركب من هذه الثلاثة  
أو من اثنين منها وهو ثلاثة أقسام الأول مجموع كونه مستحقا للحمد وكونه موصوفا بالجميل  
والثاني مجموع كونه مستحقا للحمد ونفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم والثالث مجموع  
كونه موصوفا بالجميل ونفس الصفة المذكورة فان كل واحد من هذه الأقسام السبعة مما

وبعد الوصف به حدا ولا نزاع لاحد في ذلك وانه اذا كان الحد هو الوصف بالجبل أي  
 نسبة الجبل إليه كقائه في كلام الشارح كان قول المصنف قد علم معناه فذلك بالجبل  
 فيندرج في منطوقه الوصف بكل واحد من الاقسام السبعة السابقة بالطريق الذي يقفه  
 الشارح بخلاف قوله الحمد لله في متناوغة ليس الا الوصف بكونه مستحقا للسعد الذي هو  
 الوصف بالجبل ويدل بالاتزام على الاتفاق بنفس الجبل ضرورة أن استحقاق الوصف بالجبل  
 فرع الاتصاف بالجبل فتسببه استحقاق الوصف بالجبل اليه مستلزما لتسببه بنفس الجبل اليه وأما  
 بقية الاقسام فلا دلالة عليها بالمنطوق ولا التزاما بما منعوا فواضح وأما التزاما بالنظر واما  
 تحقق وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجبل مع اتفاقه بنفس وصفه بالجبل بان لا يفسد أحد اليه  
 الجبل اذ لا يلزم من استحقاق الشيء له وحده وتحققه ألا ترى الى أنه يجوز أن ينسب زيد الكريم  
 العالم الى استحقاقه الوصف بالكريم والعلم مع اتفاق وصفه من أحد ما احدهما وحيث أمكن  
 الانشكاك بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجبل وبين وصفه بنفس الجبل أمكن الانشكاك  
 بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجبل وبين كل مجموع مركب من نفس وصفه بالجبل أي كل  
 مجموع يكون وصفه بالجبل بزمأنه وهو أربعة أقسام كإجماع ضرورة أن إمكان انشكاك  
 الجز يستلزم إمكان انه كالكامل لا متاع تحقيق الكل بدون الجز فقد بان للسياط اظاهرا ان  
 ما ادعاه الشارح من كون الجملة الفعلية أبلغ من الجملة الاسمية من المبالغة أي أن يذوق المعنى كما  
 يدل عليه تقريره دلالة واضحة عما لا يشغل منازعة فيه ولا توقف من عاقل أحسن التأمل (فان  
 قلت) لكن من مبرجات الاسمية أقادته الدوام (قلت) ممنوع لأن الفعلية أيضا تفيد الدوام  
 بالطريق الذي أقادته به ككون التناهي جميع الصفات اذ كما يفيد تلك الطريق كون التناهي  
 جميع الصفات يفيد كونه على الدوام كما هو ظاهر لا خفاء فيه (فان قلت) لكن اقادة الاسمية ذلك  
 بالوضع (قلت) ممنوع كما يعلم من قول الشيخ عبد القاهر لادلالة لزيمه منطلق على أكثر من ثبوت  
 الانطلاق لزيمه وما قيل على ذلك فراجع من محله ولو سلم لزم الف الذي وذلك لأن المذموم انما  
 أريد معنى ذلك حاصل وان كان بدلالة المقام وأما كونه أبلغ من البلاغة أي أتم بلاغة فهذا  
 يحتاج باختلاف المقامات فان اقتضى المقام مضمونها كانت أبلغ بهذا المعنى أيضا كما هو  
 المناسب هنا لان المقام مقام شعور على الانعامات الكثيرة العقلية فيناسبه نسبة جميع  
 الاوصاف الجبلية وان اقتضى المقام مضمونها كانت أبلغ بهذا المعنى فثبت ان الفعلية  
 أبلغ من المبالغة أي أن يذوق معنى مطلقا بالطريق الذي يشهه الشارح وكذا من البلاغة ان اقتضى  
 المقام مضمونها كما في مقام حمد المصنف وعلى هذا قال بالبلاغة هنا من البلاغة أيضا (لا يقال) هذا  
 الذي حقت به أبلغية الفعلية صحيح في نفسه لكنه لا يصلح لجميع الكلام الشارح لاعتباره في  
 الجبل كونه صفة لله تعالى بدليل قوله وكل من صفاته تعالى جميل الخ وهذه الاقسام السبعة  
 المذكورة ليس منها ما هو صفة لله تعالى الا القسم الثالث الذي هو نفس الصفة الحقيقية فلا  
 يفيد كلامه شعور الفعلية بجميع تلك الاقسام السبعة دون الاسمية حتى تفرج الفعلية عليها  
 بذلك الاعتبار (لا نقول) هذا انما يرد لو اعتبر الشارح كون الجبل صفة لله تعالى حقيقة وهو  
 ممنوع بل انما اعتبر كونه صفة لله تعالى أهم من كونه حقيقة واعتبارية كما يصريح به قوله

وهذا باوحدية منها اذ تلك الواحدة هي مالكية الحمد أو استحقاقه وهي اعتبارية قطعا فالمراد  
بالصفات في قوله وكل من صفاته تعالى بحسب كل ما يصح أن يوصف به وينسب اليه وان كان  
اعتباريا راجع جميع تلك الأقسام السبعة كذلك كما هو ظاهر وإذا علمت ذلك اتضح لك انضمام  
لاختصاصه ان قول المحقق في الجملة الاسمية الخبرية هذا التناهي على الله تعالى بأن كل حمد  
مستحق له أو يختص به محال بل لا ينبغي من جوع وذلك لأننا نقول له سبحانه ان معناه ذلك  
لكن هذا المعنى ليس شأنا بكل جليل كما هو في أعلى درجات الوضوح مما يشاهد في هذا لا يقيد شيئا  
فيما قصده بهذا الكلام من رد ترجيح الخارج الجملة الفعلية بكونها شأنا بكل جليل بخلاف  
الاسمية وكان متشأ هذا الكلام منه الغفلة عن أن المحمودية في الاسمية المطابق ليس الا  
استحقاق كل حمد أي وصف بجسيم أو الاختصاص به والالتزام ليس الا الانصاف بنفس  
الجميل وأن ذلك يخرج ابقية أقسام المحمودية الميمنة فيما سبق وغير متناول لشيء منها لامطابقة  
ولا التزاما كما سبق ايضا وقصر النظر على الحمد الذي هو متعلق بالمحمودية ههنا وظنه ان  
عموم متعلق بالمحمودية يستلزم عموم المحمودية وأن ذلك المتعلق هو المحمودية ههنا ذلك خطأ واضح  
كما قرناه فأقول ولا تغفل وبذلك يعلم أيضا ان استدلاله بقوله كما يدل عليه لام التعريف في  
الحدولام الخ في الله لا يقيد شيئا في مدعاه لأن المحمودية على ما تفهمه الجملة بواسطة الادمين  
المذكورين ليس لبعض افراد المحمودية الذي لا يستلزم الباقي كما يشاهد ووضوحه بما لا مزيد  
عليه للمتأمل (لا يقال) بل يستلزم الباقي لأنه لا يخرج عنه مطابقة واستلزام الانفس وصفه  
بالجميل والجوع المرصوب منه أي الذي هذا جزء منه لكن نفس وصفه بالجميل ليس بجسلا  
الانضمام ما يدل عليه من انضمامه بالجميل وليس بجسلا في نفسه فلا يكون الوصف به حمدا الا بذلك  
الاعتبار فالثانيه راجع الى التناهي بنفس الانصاف بالجميل والاسمية تفيد ذلك لزوما كما بين (لانا  
قوله) لانه ذلك بل نفس وصفه بالجميل مما يستحق مع قطع النظر عما دل عليه فهو جميل في  
نفسه وانما سبنا ذلك لئلا يمتنع تعدد الجليل المستلزم لتعدد المحمودية غاية الامر ان جملة  
أخذها باعتبار دلالة على الآخر وذلك لا يمنع كونه جملا وان الحمد الحاصل بأحد ههنا غير  
الحمد الحاصل بالآخر ويعلم أيضا ان قوله ولو سلم ان الجملة انشائية وانما شأنا بصفة واحدة فهي  
صفة تتضمن التناهي عليه بجميع صفاته اجمالا اشتباه شأنا من الغفلة عما قرناه ووضوحه بما  
لا مزيد عليه وان قوله في بيانه لأن كل حمد معناه لأن كل شأنا بجسيم الخ من باب اشتباه المحمود  
به بمتعلقه ومن باب توهم ان عموم متعلق بالمحمودية يقتضي عموم المحمودية وقد تبين لك بطلان ذلك  
وحينئذ يتضح بطلان قوله فرعاية الابغية التي أشار اليها المشرح حاصله في الاسمية على وجه  
أظهر وانتهى على الاشتباه والتوهم لأن رعاية الابغية انما تصح فيما تحتل الجملة كونه محمدا  
به ولو لزوما وقد بان لك بما لا مزيد عليه خروج بعض افراد المحمودية عن الجملة الاسمية معطوفا  
ولزوما دون الفعلية وقوله ولو سلم يفهم الخزم على تقدير الخبرية بان الجملة شأنا بجميع الصفات  
ومنع كونها شأنا بصفة واحدة على تقدير الانشائية وقد اتضح لك اندفاع ذلك على التقديرين  
لان المعنى الانشائي تابع للمعنى الخبري فاذا لم يعم الحمد على تقدير المعنى الخبري لم يعم على تقدير  
الانشائي فمطابق لذلك وقوله ولا يدعي الخ مجرد ترويل لا التفتات اليه عند أهل التصليل اما



أو لافلانه أي محذور في الحكم بإبالة غير ما اقتضى به الكتاب العزيز بمعنى كونه أزيد  
معنى مما ينبغي به إذا كان مقام اقتناعه لا يقتضي ذلك الأزيد ويقتضي خلافه وفي الحكم  
بكون غير ما اقتضى به أتم بلاغة في مقامه مما اقتضى به بالنسبة لذلك المقام وكذا في غير الكتاب العزيز  
أشياء هي أزيد معني وأتم بلاغة في مقامها من نظيرها الواقع في الكتاب العزيز بالنسبة لذلك  
المقام بعينه وإن كانت بلاغة الواقع في الكتاب العزيز باعتبار مقامه أعلى وأتم من بلاغة  
الواقع في غيره باعتبار مقامه وذلك بأن يكون مقام الكتاب العزيز يقتضي المقدار الواقع فيه  
دون زيادة عليه ومقام غيره يقتضي زيادة على ذلك المقدار الواقع فيه لا ترى أنه قد يوتى في  
الكتاب العزيز في مقام انكاره يقتضي تأكيد ويقتضي عدم الزيادة عليه المجمل مشتمل على  
تأكيد ويوتى في غيره في مقام يقتضي عثما من التأكيدات مجمل مشتمل على الشر ولا  
شبهة لعاقلي في جواز مثل ذلك وقوعه ولا في ذات العثما أزيد معني وأبلغ في مقامها من  
ذات التأكيد بعينه وإن كانت بلاغة ذات التأكيد باعتبار مقامها أتم وأعلى من بلاغة  
ذات العثما باعتبار وقدر يوتى فيه في مقام يقتضي نسبة التصرف في بعض مصنوعاته والعلم به  
اليه دون زيادة بمجمله تفيد ذلك فقط ويوتى في غيره في مقام يقتضي نسبة التصرف في جميع  
مصنوعاته والعلم بجميعه اليه بمجمله تفيد ذلك ولا شبهة لعاقلي في جواز مثل ذلك وقوعه ولا  
في كون الثانية أبلغ أي أزيد معني وأتم بلاغة في مقامها من الأولى بالنسبة لذلك المقام بعينه  
وإن كانت بلاغة الأولى في مقامها أتم وأعلى من بلاغة الثانية فيه ولا يترجم عاقل أدنى محذور  
في ذلك وعلو قدر الكتاب العزيز وفعته شأنه على ما عدا ما لا يقتضي أن تكون فاعلته أزيد معني  
من فاعلته ما سواه بل ولا مساوية لها في قدر المعنى ولا أن تكون فاعلته أتم بلاغة من غيرها في  
مقام اقتناع غيره مطلقا وانما يقتضي أنها أتم مطابقة مقتضى مقامها بما عداها وان تقتضت  
عنه في قدر المعنى فإن منية الكتاب العزيز على غيره ليست مبنية على زيادة المعنى على غيره باعتبار  
كل جملة مطلقا ولا على أن تكون جملة أتم بلاغة من جملة غيره في كل مقام على الإطلاق كما هو في  
غاية الوضوح لمن له أدنى المقام بشئون البلاغة فظهر أنه يجوز أن يقع في غير الكتاب العزيز  
ما يكون أزيد معني من نظيره الواقع في الكتاب العزيز إذا كان مقام الكتاب العزيز لا يقتضي  
ذلك الأزيد وإن يكون ذات الواقع في الغير أبلغ من ذلك نظيره بالنسبة لمقام ذلك الغير وإن  
كان ما في الكتاب العزيز في مقامه أبلغ من ذلك الأزيد فيه وأنه لا محذور في ذلك بوجه وبشئ  
فيصور أن يكون ما نحن فيه كذلك بأن يكون مقام اقتناع الكتاب العزيز يقتضي مضمون  
الجملة الاسمية المفيدة لوصفه تعالى باستحقاق كل وصف يجمّل أو اختصاصه بذلك على الدوام  
بناء على أن المفردين بالخطاب يستندوا به منهم جاهل بذلك أو منكر له أو متردد فيه (لا يقال)  
فكان ينبغي التأكيد على غير الأول (لا ما يقول) قد تترك التأكيد في الانكار والتردد لتزويله  
منزلة عدمه كما تقتضي في محله على أنه يحتمل التأكيد باسمية الجملة بناء على أن تأكيد كيدية ما تابع  
لاعتبار دماؤ كدة كما قيل بذلك على ما تقر في محله ويستند مقتضى مقام الاقتناع هو الاسمية  
وذلك لا يمنع كون الفعلية أزيد معني ولا يناق كونه أبلغ في مقام يقتضي مضمون المقام سدد  
المستند على ما سبق بيانه والكارح الحق رحمه الله لم يدع صريحا إلا بأخيه الفعلية بمعنى زيادة

معناها وقد بين أن لا محذور فيه (فان قلت) أباغ على هذا من المبالغة وفعله ما يزيد فلا يصح بناء  
اسم التفضيل منه ألا يبقى الامن مجزء (قلت) يصح على قول الاخفش فانه يجوز بناءه من كل  
زيد وأما بالغة من البلاغة فهو وان لم يصح بدعواه الا ان كلامه برهن اليه ومع ذلك  
لا محذور فيه لانه لم يدع ذلك بكل اعتبار وفي كل مقام بل باعتبار المقام الذي يقتضي ذلك كقوام  
حمد المصنف كما يشير اليه اشارة واضحة تعبيره في شرح المنهاج بقوله وهو أباغ من حمده الاول  
فأضاف الحمد الى مصنف المنهاج دون ان يعبر بقوله وهو أباغ من الحمد الاول وبالجملة فصحة هذا  
الاعتراض تنوقف على اثبات ان مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي عموم الحمد بعموم المحمود  
به ودون اثبات ذلك بالبرهان خرط القناد وشيب الغراب ويجرد الاحتمال لا يجدي في مقام  
الاعتراض لاسيما على مثل هذا الامام بل البرهان مانع من ذلك الاثبات لما تقر من عدم شعور  
المحمود به في الجملة الاسمية لبعض أقسام الجليل والحاصل انه ان اعتراض يمنع زيادة معنى الفعلية  
فقد بين زيادته بما لا يزيد عليه أو بانه لا يجوز ان تكون فاصحة غير الكتاب العزيز أو يزيد معنى  
من فاصحة فان أراد ولومع اختلاف المقام فذلك مما لا يقوله أحد وان أراد مع اتحاده فلا بد له  
قبيل الاعتراض من اثبات الاتحاد بالبرهان وهو لم يثبت ولم يستطع اثباته مادام الزمان  
واما ثانيا فيجوز ان يكون المقصود بالذات في افتتاح الكتاب العزيز مجزء الاخبار والاعلام  
بعضون الجملة دون لازم ذلك الاخبار الذي هو الحمد فان الجملة الخبرية لا تفيد الحمد بنطوقها بل  
بالزم منطوقها كما تقرر في موضعه فإدعاء الشارح لامعارضته بينه وبين ذلك بوجه لانه  
المقصود على هذا التقدير في افتتاح الكتاب العزيز هو الاخبار باستحقاق سائر افراد الحمد  
أو الاختصاص بها وبالجملة الاسمية واقية بذلك قطعها والمقام حينئذ مابين لمقام انشاء الحمد الذي  
ساق الشارح الكلام باعتبار (فان قلت) هذا الوجه الثاني وهو احتمال أن يكون المراد  
مجزء الاخبار والاعلام يتأفه بناء على مذهب الشارح من تعيين الانشائية في جملة الحمد حديث  
قال الله تعالى قيمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين وقوله فيه فاذا قال العبد الحمد لله رب  
العالمين قال جدني عبدي (قلت) لانسلم المتأفة بل وان تكون نسبة الحمد الى العبد بالنظر لان  
شان المؤمن القائل الحمد لله اعتقاد مضمون ذلك ونسبته اليه وذلك حمد عرفي على انه لا يكون  
حامدا على تقدير الانشائية أيضا لانها هذا الاعتبار ضرورة ان قارئ القرآن حاله  
لامشئ اعانيه فيحتاج للجواب على تقدير الانشائية أيضا كما كان جوابا على ذلك التقدير كان  
جوابا على تقدير الخبرية فليأمل وقد اتضح بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل السالم من بلية  
العصية ان ما قرره الشارح المحقق في هذا المقام في غاية السداد والالتزام وان المشي قد بالغ  
في الاقراط والتعريض وأطرب وهو يلات مبنية على أوهام وشبهات وقد تبين على ذلك جميع من  
شيخنا منهم شيخنا العلامة على ما دل عليه تقرير بعض أجله أصحابه بل أجهلهم حتى قال في  
آخرة تقريره كلام الشارح بنحو ما زعمه الكمال فيحذر ما ذكره الشارح اه وقد بين له منصف  
الراغب في اتباع الحق الواضح ان الذي يحذر انما هو ما ذكره ومن الرد عليه ومنهم شيخنا  
الشهاب حيث قال فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح ما نصه ولك أن تقول حيث تقرر ان  
مضمون الاسمية الثناء باستحقاقه تعالى لجميع المحامد لم ذلك أن يكون الاتي بذلك قد أتى

على الله بكل صفة كمال على وجه الاجمال فكذلك على الاق بالصفة الدعائية التي لا يحصى جميع  
الصفات برعاية المقام فكذلك على هذا التي لا يحصى الاستلزام ويترجى هذا بان المستند  
بطريق اللزوم اولى من المستند بان المقام والقراش الخارجية اه ولا يخفى عليك اني نقلت  
لما ساء لك انقاع جميع ذلك وبطلان هذا اللزوم الذي ترجمه وما بناء عليه بما لا مزيد عليه  
ثم قال زيادة على ما قاله الكمال وغيره من انه وايضا فقد سلف ان الجملة الاسمية اصلها اجلة فعلية  
وانهم عدلوا عنها اليها للدلالة على الدوام والثبات وهذا لا ريب يقتضي ترجمتها في نظر البلغاء  
على الفعلية اه (وانا أقول) لا يرتب من له ادنى المقام بالعلم في ان كلامه الفعلية والاسمية  
تصلح وتقتضيان لعارض لا تصلح ولا تقتضيان الاخرى وان كلامه من في المقام الذي يقتضيهما ابلغ  
من الاخرى في ذلك المقام ولهذا ذكرنا في معتنون المختصرات لكل منهما ما غرضنا في ترجمتها  
لأجله الاصلح لها الاخرى بحيث لو اقي بالآخرى مع قصد تلك الاعراض التي اتكك اختيار  
الكلام وبطلان بلاغته وعدم كاسمات الحيوانات وهذا كله معروف مشهور حتى بين  
طلبة المعاني فضلا عن علمائها ولم يردوا بالاعتدال عن الفعلية الى الاسمية للدلالة على  
الدوام والثبات غير الفعلية وعدم تعلق العرض بها مطلقا بل ارادوا استعمال الاسمية  
عند اقتضاء الحال معناها لا مطلقا والافاق ما فترده عنهم وحينئذ فان اراد الشيخ بكونهم  
عدلوا عن الفعلية الى الاسمية لما ذكرتم من جبروا الفعلية حتى لا يتعلق غرضهم بها مطلقا  
ولا تصد بلاغته ولا يقتضيهما مقام بطلان ذلك عملا لاسمية في نفسه وهذا شاهد اقطعها  
على بطلان غير ما أشرنا اليه عن أهل المعاني كلام أهل التقدير ونحوهم وبين أسرار  
الفعلية وتعيينها في مقامات المقتضية لها او يلزم في ذلك التقدير مرجوحية الفعلية ايضا  
وقعت في القرآن مع كثرة وقوعها فيه وهو باطل اجماعا من كل عاقل وان خص ترجم الاسمية  
والعدول اليها بصفة الجدد وغيرها فذلك هذان لا يحتاج بطلانه الى بيان وان اراد ان  
اغراضهم قد تعلق بالاسمية وانهم عدلوا اليها بالوفاء بتلك الاعراض عند تحققها كما  
انها قد تعلق بالفعل حتى لا تسد مسددا الاسمية عند تعلق الغرض بها ان هذا لا ينتج له ارجحية  
الاسمية في نظر البلغاء على الاطلاق كما هو مدعاه ولا يصح له الاستدلال بذلك على اوجهية  
الاسمية مطلقا في هذا المقام كما هو في غاية الوضوح فان اراد ارجحيته في نظرهم في الجملة لم ينده  
شيئا في مقصوده فان الفعلية كذلك قطعا فقولوه وهذا لا ريب يقتضي ترجمتها في نظر  
البلغاء الخ مدفوع بلا ريب لانه ان اراد الكلية كان باطلا مستعنا أو الجزئية لم يكن نافعا ولا  
متبعا ومن هنا علم سقوط قوله بعد ذلك ايضا ومن ههنا الفعلية وعدل عنها الى الاسمية لعارض  
فهو ذاهب قطعا الى غير ما ترجمتها في نظر البلغاء وقابل بان الحمد بها اولى كما ان من ملك  
ما سلكه الشارع من ابلقية الفعلية يلزمه عكس ذلك اه وبالجملة فجميع ما ذكره لم ينافي  
الامن سر وغفلة وعدم ايمان التامل في المقام لكن هذا لا ينافي جدالاته ودقة نظره ولو أدرك  
هذا الكلام وعرض عليه لبادر الى قبوله والرجوع اليه فانه كان ملبوعا على الانصاف  
ورجاء الى الحق وقائما معه فرجه الله تعالى وانه باطل لوجه وبير كانه (قوله بانه مالت بجميع الحمد  
من الخلق) اعترضه غير واحد كالكمال بان تقييده الحمد بالصادر من الخلق يخرج شامه تعالى

فانه مالت بجميع الحمد من  
الخلق لا الاعلام بذلك الذي  
هو من جهة الاصل في  
القصد بالحمد من الاعلام  
بضمونه الى ما قاله لانه شام  
جميع الصفات برعاية  
الابلية كما تقدم وهذا  
بواحدة منها

على نفسه قال وكان الحامل له على التقييد جعل اللام للملك فان ثناءه تعالى قدّم لا يوصف  
 بالملوكية ولا لشهران اللام في الله للاختصاص أو للاستهقاق فيدخل ثناءه تعالى على نفسه بل  
 هو أولى بقصد الدخول اه (وأقول) يمكن ان يقال انما اقتصر على ما ذكره اذ ليس المراد من  
 صنيعة الا بيان كون الجلالة انشائية لا خبرية لا يتجبر المحمودية فلا يضر تخرّج ثناءه تعالى على  
 نفسه من عبارته وقد يوجه اقتضاه على ذلك بأنه اشارة الى كفايته في الحمد وعدم توقفه على  
 اعتماده ثناءه تعالى على نفسه أيضا (قوله وان لم تراع الابليغة هناك بأن يراد الثناء ببعض  
 الصفات الخ) اعترضه غير واحد كالكمال بما حاصله ان انتفاء مراعاة الابليغة لا ينحصر في ارادة  
 الثناء ببعض الصفات بل يصدق بالاطلاق أيضا (وأقول) جوابه من أوجه الاول انه مبني  
 على ان قوله بأن تنسب لقلوبه وان لم تراع الابليغة الخ وهو ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة  
 تدعو اليه بل يجوز ان يكون تقييده والمعنى وان انتفت مراعاة الابليغة بسبب ان يراد  
 الثناء بالابليغ أي وان انتفت مراعاة الابليغة على هذا الوجه وهذا الطريق وانما قيد بذلك مع  
 صحة الاطلاق أيضا لظهور الابليغة عليه لظهور صدقه بالكلية بخلاف ارادة البعض فانه  
 محل التوهم فاحتاج لبيان واستغنى عن بيان ذلك والحاصل انه تقييد لشكته ومثله لا اشكال  
 فيه وكثيرا ما يقع الخلل في فهم المراد من مثل هذه العبارة لا شك بان التقييد بالابليغة بالتفسيرية  
 مع عدم التنبه للفرق بينهما فليتنبه لذلك والثاني انه يجوز ان تكون لفظة بأن للتأنيد بمعنى  
 كان كما هو اصطلاح شيخنا الشافعية الرافعي والنووي في كتبهما على ما قطع به استقرار كلامهما  
 وضعفه ما وكثيرا ما ذكر الشارح من متابعتيه فيه وعلى هذا قلنا لم يتعرض لحال الاطلاق لمثل  
 ما تقدم وبالله ان يشبه عليك الفرق بين الوجهين مع انه كبير والثالث انه يمكن بقاء لفظة بأن  
 على ظاهرها وانها للتفسير بناء على ان انتفاء مراعاة الابليغة منحصر في ارادة البعض وذلك  
 لانه ليس المراد بمراعاة الابليغة ايقاع الثناء بجميع الصفات مع ملاحظة خصوص انه بجميع  
 الصفات كما ظنه المعترض بل أهم من ذلك ومن اتيانه بهذه العبارة الصالحة للعمل على الثناء  
 بالجميع اعاد تقييدها لنظا أونية بالثناء بالابليغ مع مناسبة المقام للعمل على الجميع بل دعائه  
 اليه فعمل على الثناء بالجميع لانه الانسب بالمقام الابليغ فيه مع صلاحية اللفظ له ودعاء المقام  
 اليه وعدم صارف عنه لان ذلك في المعنى مراعاة الابليغة خصوصاً وحده على البعض دون  
 البعض مع ذلك فحكم بل مناف للصالح فلا يجوز تركا به وحيث قد فلا تنق مراعاة الابليغة  
 الا عند قصد الثناء بالبعض فقط والحاصل ان مراعاة الابليغة اما بمراعاة خصوصها او صريحها  
 واما بمراعاة ما يحتمل عليها وينصرف اليها لان مراعاة ما يحتمل على الشيء وينصرف اليه  
 يتضمن مراعاة مراعاة الابليغة أهم من ان تكون قصداً أو ان تكون ضمناً واعتبار مثل ذلك  
 كما نرى في كلامهم كما هو معلوم ان له المصالح بتصرفاتهم مراعاة الابليغة انما تنق عند قصد  
 البعض فقط وبيان ذلك انه اذا لم يقصد الثناء بجميع الصفات قصداً فاما ان يراد الثناء بالبعض  
 واما ان يراد الثناء بحقيقة الوصف الجميل وحيث لا جائز ان تراد حقيقة في ضمن جميع  
 أفرادها قصداً لان هذا ثناء بالجميع قصداً والغرض انتفاؤه فاما ان تراد في ضمن بعض أفرادها  
 وهذا ثناء بالبعض واما ان تراد من غير ملاحظة كونها في ضمن البعض أو الجميع ولا جائز حينئذ

وان لم  
 بان  
 الصفات  
 من  
 ها  
 جوار  
 ابلغ  
 أيضا

ان تراد بشرط عدم اطلاقها لان ارادتها كذلك ارادتها في ضمن البعض أو الجميع  
 والقرن انتفاء ذلك فاما ان تراد لا بشرط عدم اطلاقها ولا بشرط اطلاقها فتعطل على الجميع  
 لما تقدم واما ان يراد بشرط اطلاقها أي عدم كونه في ضمن بعض الافراد أو كلها وهذا التسمي  
 غير متصور هنا لان الحقيقة بهذا الشرط لا تحقق لها ولا يتصور الاتصاف بها فلا يتصور ارادة  
 هذا القسم في مقام الوصف بالجليل (لا يقال) يبقى قسم آخر من وجوه الاطلاق وهو ان يراد  
 الاعم من نفس الحقيقة ومن جميع أفرادها ومن بعض أفرادها (لا نقول) لا يحل الحال من  
 ان يراد بالاعم القدر المشترك بين الامور الثلاثة أو جميع تلك الامور أو بعضها فان اريد  
 الاول عاده الترديد السابق في ارادة الحقيقة لكن على تقدير ان يراد القدر المشترك في ضمن  
 الحقيقة يكون هذا بمثابة ارادة الحقيقة ابتداء فيعود فيه الترديد حينئذ أيضا وان اريد الثاني  
 ما في كون الغرض الاطلاق وعدم ارادة الجميع وان لم ينأ ذلك المطلوب لان فيه مراعاة  
 الابلغة وان اريد الثالث فان اريد البعض جميع الافراد في ذلك الغرض أيضا وان لم ينأ  
 المطلوب أو الحقيقة عاده ذلك الترديد أو بعض الافراد في كونه من وجوه الاطلاق وان  
 المراد الاعم لان الاطلاق هنا والمعنى الاعم لا يصدق واحده من معاني بعض الافراد كما لا يخفى  
 (فان قلت) الطاهر ان فاعل المراجعة أي المراجعة هو المتكلم وهو المصنف فكيف تنسب اليه  
 حال الاطلاق مع انها تقتضي ملاحظة الجميع ولا ملاحظة مع الاطلاق وان جعل الناعل  
 السامع فهو وان أمكن بناء على ان المراد مراجعاتها المجل عليه الكنه نوع مراعاة المصنف اذ  
 لا يمكن حمل الكلام الاعلى ما وافق غرض المتكلم (قلت) يكفي في صحة نسبتهما الى المصنف  
 ملاحظة ما تضمنتهما ويحمل عليها ويناسبها على ما تقر سابقا والحاصل ان مراعاة الشيء قد  
 تكون قصدا وقد تكون خفايا يراد ما يتضمن ذلك الشيء فقد ظهر ان مراعاة الابلغة انما  
 تنتفي عند ارادة التناهي البعض فقط فلهذا قيد به الشارح لكن بقي هنا شيء آخر وهو ان الظاهر  
 ان المراد البعض خفايا لا بعينه اذ لا يصدق على المعنى قوله لصدقه بها وبغيرها الكثير  
 اذ البعض المعين اما تلك الواحدة أو غيرها أو مجموعها مع غيرها وعلى التقادير لا يصدق عليه  
 ما ذكر اعلى الاولين فظاهر واما على الثالث فلان المراد بقوله لصدقه بها وبغيرها الكثير انه  
 يصدق بها وحدها وبغيرها الكثير وحده ويؤيد ارادة ذلك أو بعينه وصف العبر بقوله الكثير  
 اذ لو اراد بقوله لصدقه بها وبغيرها انه يصدق عمومها مع غيرها لم يفتح للوصف بالكثير اذ  
 صدق بالجميع كاف في الابلغة وان لم يكن كذلك العبر اذ هي مع أي وصف كان أبلغ منها  
 وحدها وعلى هذا فغنى قوله في الجملة في بعض الاحوال لان التناهي باعتبار صدقه وبغيرها الكثير  
 أبلغ من التناهي باعتبار صدقه بها فقط ولا باعتبار صدقه وبغيرها القليل واذا كان الظاهر  
 ان المراد هنا بعض لا بعينه فبره عليه ان انتفاء مراعاة الابلغة لا ينحصر في ارادة البعض  
 لا بعينه بل يصدق أيضا با ارادة البعض المعين ولا يصدق على البعض المعين قوله لصدقه بها  
 وبغيرها الكثير حتى يكون التناهي أبلغ في الجملة اللهم الا أن يجاب بان ارادة البعض المعين  
 بعيدة وخلاف الظاهر والغالب لعدم ما يشعر به من الصيغة وعدم ما يقتضيه من المعين فلم  
 يلتفت اليه وتبرر داحته لا ينافي مقصوده من ترجيح التعليق اما لا فلا فلا يكتفي في ترجيحها

ان مراعاة الابغية هو الظاهر الرابع المناسب للمقام واما فرض عدم مراعاتها فانما هو أمر  
 تنزى لو فرض عدم الاعتناء على تقديره لم يضرب وأما ثانيا فلان هذا الاحتمال البعيد لا يتنافى  
 الترجيح الظنى وهو كاف في مثل هذا المطلوب (فان قلت) ببق شي آخر أيضا وهو ان تلك الواحدة  
 صفة عظيمة والبعض كما يصدق بغيرها الكثير يصدق بغيرها القليل المنحط عنها ولا شك ان الثناء  
 بالعظيم قطعاً أولى من الثناء بما يحتمل غير العظيم المنحط عن تلك الواحدة وان احتمل العظيم أيضا  
 اذا احتمل غير العظيم مما يحيط من قدر الثناء (قلت) المقام قرينة واضحة على الصرف الى الغير  
 الكثير لانه المناسب والمطلوب له وان لم يصرف اليه فلا أقل من أن يصرف الى تلك الواحدة دون  
 المنحطة عنها لقلة مناسبتها للمقام دائرين أن يصرف الى الغير الكثير وإلى تلك الواحدة مع  
 ان الاول أرجح في مقتضاه فليست أم (قوله نعم الثناء بها) أى بتلك الواحدة من حيث تفصيلها  
 أى تعيينها **بـ** كونها مالكية الحمد أو وقع أى أمكن وأثبت في النفس من الثناء به أى بذلك  
 البعض أى لعدم تعيينه أى بالعبارة وان قصده معينا كما هو ظاهره (وأقول) قد يشير كلامه  
 هذا الى ان الثناء به ليس أو وقع في النفس من الثناء بالجميع بناء على مراعاة الابغية لانه انما  
 حكم بالواقعية بالنسبة للثناء بالبعض ولم يتعرض اليها بالنسبة للثناء بالجميع لكن كلامه في شرح  
 المنهاج صريح أو كالصريح في انه أو وقع منه أيضا فانه قال في قول المنهاج احده ابلغ محمد الخ  
 بعد قوله الحمد لله مانصه وهو ابلغ من جمده الاول وذلك أو وقع في النفس من حيث تفصيله انتهى  
 ولعل وجهه ان الواقعية تابعة للتعين ولا تعين فيه وان أريد الجميع لانه غير مذكورة  
 بمعيناتها وفيه تأمل فليست أم (قوله على نعم) عبر بالجمع دون المفرد لانه أبلغ في مطلوبه لانه  
 في مقام اظهار تعظيم الله والتحدث بنعمه الواصلة اليه والجمع أبلغ في ذلك لان دلالتيه على  
 التعظيم والتحدث به فوق دلالة المفرد على ذلك اذ لا عموم له لانه نكرة في سياق الاثبات (قوله  
 جمع نعمة بمعنى انعام) اعترضه الكوراني حيث قال جمع نعمة وهي العطية فالحمد والشكر  
 صادقان في هذه المادة ولا حاجة الى جعل النعم بمعنى الانعامات كما فعل بعض القاصرين اه  
 (وأقول) هذا أدل دليل وأعدل شاهد على قصور نظره ادراكا واطلاعا وعلى تهوره وبخازفته  
 كيف لا وقد نسب المحقق المحلى الى أنه من جملة القاصرين لاجل أمر في حكم الواجب ان لم  
 يكن واجبا صرح به مشاهير المحققين وذلك لان العلامة المولى التفقازاني صرح في حواشى  
 الكشف بان المحمود عليه هو الفعل الجليل وواقفه التحرير الاستاذ الدواني في حواشى  
 الاصول قال شيخنا الشريف بل الامام الرازى وكفى به سندا ودليلا سمعنا في الثقلات ثم قال  
 شيخنا فان قلت كثيرا ما يحمده على العلم والكرم والاخلاق العلية النفسانية قلت في لباب  
 التفسير ان المدح يجوز على صفات الذات كالعلم والجد لا يجوز الا على صفات الفعل كالخلق  
 والرزق لكن الظاهر من تحقيقات المتأخرين ان المراد الفعل العرفى اللغوى والعرف بعد  
 جميع ذلك افعالا وعلى ما قررنا أى من ان المحمود عليه لا بد ان يكون فعلا يكون الحمد حقيقة  
 على الانعام لا على النعمة ولذا قال العلامة التفقازاني في الحواشى أى حواشى الكشف ان  
 النعمة بمعنى الانعام (فان قلت) هذا يتنافى ما في المطول من ان الحمد على الانعام أمكن من الحمد  
 على النعمة فانه يدل على جواز أن لا يكون المحمود عليه فعلا (قلت) لاشبهة لعاقل في ان المحمود عليه

أى انعامات كثيرة علمية  
منها الالهام لتأليف هذا  
الكتاب والافكار عليه

يجب أن يكون أمر اى المحمود فان الامر الاجبى عن شخص لا يكون سببا لثبات ذلك الشخص  
وعدمه بذاته والامكن جدد على ما لم يتعلق به من قول عرو وغيره وفساد قلعها فالجهد  
على العمة لذاتهم غير معقول بل لابد من ملازمة تعلقاتها بالمحمود ووجوب الرجوع الى  
الانعام فان الجهد على العمة حقت لاجل انعام المحمود اياها وأما الجهد على الانعام فانه لذاته  
فلهذا صار الجهد على الانعام أمكن فالذى يلزم عانى الملول ان الحاصل من الفعل قد يجعل  
بجمله الفعل ويجسم عليه لكن لا بد ان يبل من حيث حصوله فالحمد عليه الفعل أو ما هو  
غزوة الفعل مما لوحظ فيه الفعل فلا مضافة ولا اشكال اذ المستود نقله من كلام شيخنا وهو  
نص واضح فى ان جعل المسمى على الانعامات مما يحتاج بل يضطر اليه بل لو أخذ بانها قول  
الملول أمكن لكان محتاجا اليه أيضا لان الجمل على الامكن أولى والاخذ بالاولى أريح والاخذ  
بالاخرى من غير معارض فى حكم الواجب ان لم يكن واجبا بل مع هذا كله يسوع لى عقل  
نسبة الحق فى مثل ذلك الى انهم من جملة القاسرين وناقضه لانه مشأله هذا الجزاف والتهور  
وراء الانحراف الاجل المتركب به الحكم أو عدمه المبالاتى لعار وعدم المسكة فى الدين  
وان أمثال هذا التشيع الباطل لا غرة له الادوام للعار مادامت هذه الدار ثم رأيت عن  
بعضهم موافقة الكورانى فى هذا الاعتراض مع زيادة نعمة فى الطيور فانه اعترض على  
الشارح بان المقابل بالجهد حتى يكون شكر اسماءه المسمى لا الانعام ثم قال ويرد تفسير العمة  
بالانعام قوله يؤذن الحمد عليها بازديادها اذ لا يوصف بالزيادة الا المنعم به لا الانعام لانه موصوفه  
تعالى وصفته لا تقبل الزيادة اما الاعتراض فقد علم فساد وانه لا مشأله الا القصور  
وعدم احسان هذا البحث وأما الزيادة ورد التفسير بما ذكره من مشأله الاقله المعرفة بهن  
الكلام وعدم احسان مباحثه فانه استدل على ان الانعام لا يوصف بالزيادة بل وصفته تعالى  
وصفته تعالى لا تقبل الزيادة وما درى ان الذى لا يقبل الزيادة اسماء وصفاته الدائمة اما الفعلية  
كالانعام فانها تقبل الزيادة قطعاً ولعله أخذ ما توهمه من نحو قول القصيدة المعروفة يقول  
العبد مائنه صفات الذات والافعال طرا • قد بحثت مصوبات الزوال  
اه ووجه الاخذ عند انه صرح بتقديم صفات الافعال وقد هما يستلزم عدم زيادتهما لانها  
تقتضى التعبد ولا تعبر فى التقديم وما درى ان قدم صفات الافعال اسماءه قول الحنفية وأما  
الاشاعة فعلى انها حادثة كما يسه شراحها بل قال العزيز جماعة منهم والزاع عند التحقيق  
يرول فانهم اه وقال السعد بعد قول التسي فى عقائده والتكوير صفة لله تعالى أزلية بعد  
ان فسر التكوير بقوله وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والحلق والايجاد والاحداث  
والاختراع وبحوث ذلك وأورد أدلة الحنفية على هذا المدعى مائنه ومبنى هذه الدلة على ان  
التكوير صفة حقيقية كالعلم والقدره والمحققون من المتكلمين أى وهم الاشاعة على انه من  
الاضافات والاعتبارات العقلية اه ثم قال ولما استدل القائلون بحدوث التكوير أى وهم  
الاشاعة الخ اه على ان القائلين بدم التكوير يعترفون بحدوث تعلقاته كالانعام أى اعطاء  
العمة كما لا يخفى على من له الملم بكلامهم على وجهه ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم  
(قوله أى انعامات كثيرة علمية) فان قلت انهم جمع كثرة والانعامات جمع قلت فكيف نسر هاها

قلت الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرف الى الكثرة التي هي معنى جمع الكثرة لانها المتبادرة من هذا الوصف (قوله وعلى صلاته محمد) قد يقال لاقامة هذه التعمية وعدم احتمال العبارة خلافه وقد يجب بانه ذكره بوطنة ما بعده على انه يحتمل تعلق على بالحمد في قوله يؤذن الحمد أو بعد وصف فلهم هذا احتراز عنه (قوله وانما جدد على النعم) أي في مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثاني مندوب (أقول فيه أبحاث الاول) انه أشار بقوله أي في مقابلتها الى ان الحمد عليه ما كان عليه في صدور الجدد ولهذا قال شيخنا الشريف رأما الحمد عليه فهو ما كان الوصف بالجميل بازائه ومقابله بمعنى ان الموصوف لنا كان له ذلك الشيء ذكر جميله وأظهر كاله فهو لا جمل حصوله له ولولاه لم يوصف أي لم يتحقق ذلك الوصف فهو كالعلة الباعثة للواصف على الوصف أو هو العلة اهـ وقوله كاله أي كافي جدا لله لا يباعث في حقيقة تعالى وقوله وهو العلة أي كافي جدا لخلق ثم قال الحمد عليه يجب ان يكون كما لان غير الكمال لا يكون سببا لظهور الكمال والتعظيم اهـ وبذلك يعلم سقوط ما نقل عن بعضهم ان معنى كون على صلاته محمد انهم احرف يوصل معنى الفعل الى الجز وبه لا انه يحمد لاجل النعمة وبين المعنيين تفاوت اهـ والثاني ما أورده الكمال مما هو أوهن من بيت العسكوت حيث قال يقال عليه ان أريد بالثاني ما لم يقيد لفظا فقد يكون واجبا أيضا وذلك اذا أطلق لفظا وقيدية بأن يقصد ايقاعه في مقابلة النعمة اهـ (وأقول) من الواضح الذي لاسترة دونه ان الشارح المحقق قابل بالاطلاق قوله على النعم أي في مقابلتها اهـ فمع هذه المقابلة الصريحة هل يفهم ذو عقل من الاطلاق سوى ما لم يجعل في مقابلة النعم بأن لم يقصد ايقاعه في مقابلة النعم وهل يتوهم متوهم ان منه ما جعل في مقابلة النعم الا انه لم يقيد لفظا بما يدل على ذلك حتى يجعل محللا للردود والاحتمال كالأول والله لا يتوهم ذلك الا قائل ذاهل وكأنه توهم ان الشارح أراد بما في مقابلتها ما قيد لفظا بدليل وجود التقيد في عبارة المصنف فيكون المطلق ما لم يقيد لفظا وهذا مع انه لا يتوهم ذو عقل من مثل هذه العبارة لا يليق ان يتوهم عن بعض أذكاء الطلاب فكيف يتوهم عن خضعت لجلالته الرقاب غاية ما في الباب ان الشارح استدلل على المقابلة بالتقيد لفظا لكن هذا لا يقتضي ان كل ما خلا عنه تفتي المقابلة عنه ويوضح ذلك ان الموجبة الكناية لا تنعكس كنفسه او فرق كبير بين المقابلة بالتقيد وبين تفسيرها به وقد يشبهه أحد هما بالآخر عند اهمال التامل اهـ والثالث انه قد يستشكل قوله لا مطلقا بان تعلق الحمد بضمير الذات الاقدس وهو الكاف يقيد كون الحمد أيضا للذات وذلك جرد لا في مقابلة نعمة فقد جرد مطلقا أيضا ولهذا قال في المطول في قول التخصيص الحمد لله على ما أنعم مافضه والله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع الهامد ولذا لم يقل الحمد لنا اني أو الرزاق أو نحوهما مما توهم باختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف بل انما تعرض للانعام أي في قوله على ما أنعم بعد الدلالة على استحقاق الذات أي بقوله لله تسميها على تحقيق الاستحقاقين اهـ ويمكن ان يجب بان قوله لا مطلقا أي مطلقا ولا ينافي ذلك التعليل المذكور لان معناها بحيث انه لما كان الاول واجبا وكان الواجب أهم من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لتلاخيص الأهم بل قبل انهم ليحصل وان حصل غيرهما أيضا فقام له الرابع ان معنى كون الاول واجبا كما قال شيخ الاسلام انه يقع واجبا لانه اذا أنعم الله على



عبد نعمة يجب عليه ان يحمد الله على الجسد الذي ذكره وهو الجسد النسخي أو الجسد الموي اذ  
 والخامس انه يحسن ان أشار بهذا الكلام الى رد قول العراقي قلت وقد تبين ان الجسد احد  
 نسبه وهو ما كان على نعمة ولو أطلقه لتناول القسم الآخر وهو ما كان على غير نعمة اذ وكان  
 وجه الرد ان المراد بالاطلاق هنا اتفاق التقسيم مطلقا ومنه نشد فلا يكون الجسد في مقابلة  
 النعم ويلزم خروج الواجب تعالى على ما أشرنا في الثالث الى ان الجسد على غير النعمة داخل  
 في جده أيضا فأتامله (قوله ووصف النعم) لايحني ان الظاهر المتبادر ان المراد بالنعم المعنى  
 لا لا لفظ وهو المناسب لقوله بما هو شأنهم وقضية هذا تعين طريقة الباء والكتبة في قوله يقول  
 وأما ما جوزه الكمال من ابدال بقوله من عما هو شأنهم فليس كذلك لان جعل الموصوف النعم  
 التي هي المعاني كما هو مراد المصنف اقتضى انها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك  
 الا ان يجاب بجذف المضاف فيه أي بمعنى قوله وفيه تكلف مستعنى عنه وان جعله لفظ النعم  
 المذكور اقتضى ان القول المذكور شأن لفظ النعم وفي جهة ذلك فظهر (قوله يؤذن الجسد عليها)  
 لايحني ان الجسد مطلقا يؤذن بالزيادة بالطريق الذي ذكره واعاقد بقوله عليها لان الكلام في  
 الجسد عليها بدليل حمد الله على نعمه ووصف النعم بالجدة التي بعدها في قوله أي يعلم أي  
 اعلام دلالة الالتزام كما يدل عليه التوجيه بقوله لانه متوقف على الالهام له والاقدر عليه  
 والحاصل انه بمعنى يدل ويستند فلا يتجوز في الاستناد بل في المسند ولا منافاة بينه وبين ذلك  
 التوجيه بان يقال ان تفسير الايدان بالاعلام يقتضي انه لا يتجوز في المسند بل في الاستناد  
 والتوجيه المذكور يقتضي تفسير الايدان بالدلالة فلا يتجوز في الاستناد بل في المسند خلافا لما  
 توهم (قوله يزادتها) فان قلت فلا عبرة بالمصنف فانه أخصر محرف قلت ما عبرة أئيب  
 بقوله لرشادها مع ما فهم من البالغة كافي في الكتاب والسبب وايضا ما حصلها بانفسها وعدم  
 توقفها على فاعل فان ذلك أسرع للوصول والاخصر في امتناع ما نفوت امر استحسننا  
 (قوله وهما من جملة النعم) أقول يجوز هذا كما في صدق قول المصنف يؤذن الجسد بان زيادها فلا  
 حاجة فيه الى ما بعده الا ان أريد بالجسد على النعم الجسد على كل النعم الواسلة اليه لدخول الجسد على  
 كل الهام واقدا رحيما (قوله فيقتضيان الجسد) أي يستلزمانه (وأقول) ان أراد يقتضيان  
 وجود الجسد فهو ممنوع اذ يمكن ان يوجد ولا يوجد الجسد اذ يصور قطعنا ان يحمد الانسان مرة  
 واحدة على النعم مع ان هذه المرة توقفت عليه ما فقد وجد ولم يوجد حمد عليه ما اذ الغرض  
 انه لم يحمد بعد تلك المرة وان أراد يقتضيان طلب الجسد فيجوز طلب الجسد من غير حمد لا يؤذن  
 بالزيادة المذكورة واعمال المؤذن في وجوده وبمجرد طلبه لا يستلزم وجوده اذ امتثال الطلب  
 غير لازم كما هو معلوم اللهم الا ان يجاب بأنه راعى في هذا الاقتضاء ما هو حق العبد واللاذني به  
 وهو امتثال الطلب والعمل يقتضاه علمنا مل (قوله فلا غاية للنعم حتى يوجب الجسد عليها) أي  
 على تلك الغاية (فان قلت) بل لها غاية لانه اذا ترك الجسد على الهام الجسد السابق والاقدر له  
 انتهت النعم بهما وكانا غاية لهما لا يقال لانه ذلك لجواز ان يحصل نعم أخرى غير الهام الجسد  
 والاقدر عليه لاننا نقول كلاما في النعم المتعلقة بالجسد على النعم لان كلامه اعناه وفي ذلك كما  
 هو ظاهر (قلت) هذا المنع اعيا ردوا ريدني على الاطلاق وليس كذلك بل اريدني الغاية

ووصف النعم بما هو شأنها يقول  
 (يؤذن الجسد) عليها (بالزيادة)  
 أي يعلم بانها من الله متوقفة  
 على الالهام له والاقدر  
 عليه وهما من جملة النعم  
 فيقتضيان الجسد وهو مؤذن  
 بالزيادة المقصودة لعمد أيضا  
 فلهما جواز الاغاية للنعم حتى  
 يوقف بالجسد عليها

المقدمة بالوقوف بالحمد عليها والحاصل ان المتنى غاية هي نعم حمد عليها ولا يتجرالى نعم أخرى وهذه  
منتقبة لان ذلك الحمد الواقع فيها يفتضى نعماً أخرى هي الهام الاقدار عليه وهكذا (فان قلت)  
نعم الله على كل أحد لا تنقّف على غاية سوا حمد أو لا وان كان مادخل منها في الوجود متناهياً  
الفرق بين الحمد وغيره (قلت) الفرق حصول نعم للحمد لا يوقف لها على غاية بواسطة جدد زيادة  
على ما شارك فيه غيره (فان قلت) كيف يتأتى اقضاء الحمد الى نعم لا غاية لها مع توقّفها على تكرّر  
الجد مع انه قد يعارضه في آتته ما تقدم عليه ولا يمكن اجتماعه معه (قلت) لعل المراد ان الحمد  
في نفسه صالح لذلك فلا يتأتى انه قد يعارضه ما يمنع من ذلك (قوله) وان تعدّ وانهمة الله  
لا تحصى (أقول) هذا استدلال على ما قرره من انه لا غاية للنعم المستلزم لعدم احصائها (رفيه)  
أمران الاول) ان ما قرره من ذلك الانتفاء انما هو اذا وجد الحمد واللاية تقتضى الانتفاء  
مطلقاً ففيه اثبات زيادة على المتدى فمكانه قصده بحكايتها القادة ثلاث الزيادة في الفائدة  
\* والثاني ان نعمة الله مفرضة مضاف لمعرفة فهو من صيغ العموم والحكم الوارد على العام  
يتعلق بكل فرد منه وقد يتعلّق بالمجوع ولا اشكال في صحة جعل ما في الآية من قبيل الثاني  
ويمكن جعله من قبيل الاول أيضاً نظراً الى كل واحد من افراد الانعام له من الاعتبارات  
والمنافع ما لا يحصى فليتأمل (قوله) وازداد و زاد الا لازم مطاوعاً زاد المتدى (الح) أقول  
فيه أمران \* الاول انه يحتمل ان الكوراني أشار بقوله وازداد امة معد ولازم كاصله وقد ذكر  
بعض الشراح كلاماً في هذا المقام لاتعلق له بالمقصود فاجتنبه اه الى رد ذلك ويحتمل انه اشار به  
الى رد قول الزركشي والازدياد ابلغ من الزيادة كما ان الاكساب ابلغ من الكسب وأصله  
ازتباداً بديل من التواء والاتفاق الزاي والدال في الجهر لتساكل اللفظ وهو مأخوذ من قوله  
تعالى لنن شكرتم لازيدنكم اه فان كان أراد الاول فذلك أدل دليلاً على مجازفته فان الفرق  
بين المطاوع وغيره واضح والتفاوت بينهما مالا يخفى وما زالت الائمة يميزون بينهما وهم قوت  
بذلك في بيان ان ما في كلام المصنف مطاوع بيان لمعنى كلامه على وجهه على ما هو وظيفة  
الشرح فكيف مع هذا يدعى ذوعقل انه لاتعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه وان كان أراد  
الثاني فكذلك لان ما ذكره الزركشي تضمن نكتة ايتار الازدياد على الزيادة وبيان أصل هذه  
الكلمة وهذا من حق الشرح فكيف يدعى ذوعقل انه لاتعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه  
واهم والله انه لا مسكنة في هذا حاله ولا تحوز له عن الجراف ونعوذ بالله من الخراف يطمس  
البصيرة ويطفئ نور السيرة \* والثاني ان تخصيصاً وادبقيدهما اللازم يحتمل ان يكون لانه  
يرى ان ازدا مطاوع في حالى التعدى والازوم مثال حالة الازوم ما ذكره الشارح ومثال حالة  
التعدى قوله تعالى ويزداد الذين آمنوا ايماناً فان المفسرين أغروا ايماناً مفعولاً ويحتمل ان  
يكون لانه يرى لزوم ازدا دد ائمة فلا حاجة الى تقييده فكون مخالفاً للمفسرين ومعباً ايماناً  
في الآية ونحوها غير محمول على الفاعل وقد قال شيخنا العلامة ان هذا ظاهر كلام الشارح  
وانه الحق اه (قوله) ونصلى على نبيك) اعترض بان حقه ان يزيد بعد نصلى ونسلم خروجا من  
كراهة افراد أحد هما عن الآخر (وأقول) يحتمل ان المصنف لا يوافق على كراهة الافراد  
مطلقاً أو يرى انتفاء ما بالجمع لفظاً ولا يرى كراهة الافراد خطأ أيضاً وان صرح به جمع وقد

وان  
وان  
زاد  
النعم  
(وله)

وقع للشافعي في الام وغيره الاقرا دخطا وقد قال بعض الفضلاء ان الحق ان الكراهة هنا  
 بمعنى خلاف الاولى لعدم التمس بالمخصوص وقد ينازعه انهم كثيرا ما يفتنون الكراهة  
 الحقيقية بغير تيمنى مخصوص لوجود ما يقوم مقامه على ان توقف الكراهة على التمس  
 المخصوص مذهب المتأخرين والمتقدمون على خلافه كما سيأتي بيانه في محله (قوله من الصلاة  
 عليه المأمور بها وهي الدعاء بالصلاة أى الرجعة عليه) أقول هذا نصريح بان الصلاة هنا محمولة  
 على معنى الدعاء وتقدم ان محله نصلي للانشاء لا الاخبار فاصل كلامه انما الانشاء الدعاء وهذا  
 صحيح لا غير عليه مطابق لما دللت عليه الآيات والاخبار الا حرة بالصلاة عليه ولصريح كلام  
 الأئمة كما لا يخفى على من له أدنى الماهية واما مخالفة الكور والى فيه وجه الصلاة على لانها  
 الذى هو التعظيم ولعله قصد بذلك مخالفة الشارح والرد حيث قال والصلاة لغة الدعاء والدعاء  
 ياربه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمت فاطلق المازم وأريد اللزوم فيكون مجازا أمر سلا  
 أى وعظمت نيك بان تقول بالمتناول عليه أى عظمه وجهه اه لهما لا يلتفت اليها فانها صرف  
 الكلام عن حقيقة من غير ضرورة الى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفة كلام الأئمة وظاهر  
 الآيات والاخبار وكأنه توهم ان معنى الصلاة النبى هو الرجعة غير متصووف حقه عليه أفضل  
 الصلاة والسلام لانه مرسوم فلا تطلب له الرجعة وهذا خطأ لان أنواع الرجعة وممراتها لا تنحصر  
 وليس جميعها حاصله عليه أفضل الصلاة والسلام فيطلب لمن ذلك ما ليس حاصله (قوله  
 والنبي انسان الخ) أشار الكوراني الى اعتراض التعبير بالانسان حيث قال والنبي ذكر  
 من بنى آدم أوصى اليه بشرع وقولنا ذكر أى من قوله سم انسان للإجماع على عدم استنباط  
 الاتي من بنى آدم اه ولناقل ان يقول لانسلم الاجماع المذكور وقد ذهب الاشعري الى  
 عدم اشتراط الذكورة في النبوة ووقع الاختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة  
 وهاجر وعن حكى من المتأخرين وقوع هذا الاختلاف المز من جماعة في شرح يقول العبد  
 وحيفته فقد يقال التعبير بالانسان الذى هو التعبير المشهور بينهم أولى ليشل من اختلف  
 في نبوته من الامات على القول بها على ان الانسان قد يشرك بين مذكره ومؤنثه بالتاء فقال  
 في الذكر انسان وفي الاتي انسانة كما تفرق في محله وعلى هذا فالانسان محص بالذكر (قوله  
 ولقوله بالهمز من النبيا) أو رد الكمال ما حاصله ان الانسب كونه فعلا بمعنى المفعول أى الخبر  
 بالفتح عن الله لان هذا النسب الاول من القولين في مفهوم النبى والرسول لوجود مناط التسمية  
 في كل نبي وان لم يكن رسولا لان من لم يؤمر بالتبليغ لا يلزم ان يكون مخبرا بالكسر عن الله واذا  
 لم يكن مخبرا فلا يتحقق فيه مناط التسمية وان يمكن تنزيل كلام الشارح على هذا فيسقط مخبر  
 عبارة بنصيغة المفعول قال لكن قد اشترض بسطه لعن الشارح بنصيغة اسم فاعل انتهى وأقول  
 يمكن ان يجاب بمحمل كلام الشارح على اسم المفعول ولا ينافيه الاشتار بالذكور اذ لا يلزم  
 من اشتراكي عن أحد صفة عنه فكثيرا ما يشتر الشيء عن غير اصل صحيح وبأنه يمكن في وجود  
 مناط التسمية امكان الاخبار وكل فرد من افراد النبى من حيث انه نبي يمكن ان يخبر عن الله  
 فيما يتعلق بنفسه وما أوصاه اليه في حقه بل من شأنه الاخبار بنحو الآداب والاخلاق ارشادا  
 وتعليل للخبر وان لم يؤمر بذلك (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفة ليقيد انه اصل

من الصلاة عليه المأمور بها  
 وهي الدعاء بالصلاة أى الرجعة  
 عليه أخذنا من حديث  
 أميرنا الله ان نصلي عليك  
 فكيف نصلي عليك قال  
 قولوا اللهم صل على محمد  
 اخبره واد الشيخان الاصدده  
 وسلم والتجى السان أوصى  
 اليه بشرع وان لم يؤمر  
 بتبليغه فان أمر بذلك  
 فرسول أيضا أو أمر  
 بتبليغه وان لم يكن له كتاب  
 أو فسخ لبعض شرع من قبله  
 كموشع فان كان له ذلك  
 فرسول أيضا قولان فالنبي  
 أعمن الرسول عليه ما وفى  
 ثالث انهما بمعنى وهو معنى  
 الرسول على الاول المشهور  
 وقال نيك دون رسولك لان  
 النبي أكثر استعمالا ولقوله  
 بالهمز من النبى أى الخبر لان  
 النبي مخبر عن الله وبلا همز  
 وهو الأكثر قيل لانه مختلف  
 الهموز بقلب حمزة ياء  
 وقيل انه الاصل

من النبوة بفتح النون وسكون الباء أى الرفعة لأن النبوة من فروع الرتبة على غيره ٢٥ من الخلق ومنجد علم منقول من اسم

لهم وزولوا بذكره لتوهم ان كلامها اصل اه (واقول) اذا كان أصلا للمهموز فينبغي ان يكون  
بمعنى المهموز السابق أو يكون المهموز عنفاء الا لا يتحد منها ما والاختلف معناهما  
فكيف يكون احدهما أصلا لا آخر فليأتمل (قوله من النبوة) أى فيكون واويا وأصله نبى  
قلت الواو باء لاجتماعهما مع الياء وسبق احدهما بالساكن وأدغمت احدى الياءين في الاخرى  
(قوله أى الرفعة) أقول هذا من جملة مقول وقيل قبله فلا يتوجه على الشارح ما ورد على من  
فسر النبوة بالرفعة بان الذى صرح به كلام القاموس وغيره أنهم المكان المرتفع بتقدير مقامه  
لان الشارح حال الكلام غيره غير مختار له فلا اعتراض (قوله من فروع الرتبة على غيره من الخلق)  
أى من غير الانبياء مطلقا وأما بالنسبة للانبياء فقد يكون من فروع الرتبة على غيره منهم أيضا  
مطلقا وذلك لأن سيد الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم وقد يكون من فروع الرتبة على غيره منهم في  
الجملة كفى غيره (قوله من اسم مقول المضعف) أقول المضعف هذا بالمعنى اللغوي دون  
الاصطلاحى (قوله يعنى لدين الاسلام) أقول يجوز بقاءه على ظاهره لتحقيق هدايته الى نفس  
الرشاد به دايته الى طريقه الموصل اليه اذا الهداية الى الشئ بيان ما يوصل اليه ففعل اختياره  
الاول لانه أظهر فى معنى الدلالة (قوله الذى هو لم تكنه في الوصول به الخ) لا يخفى ان التجوز  
يكفى فيه مطلق السبيعية كما هو مقتضى كلامهم ففعل اعتبار التمكن المذكور لبيان قوة  
العلاقة لتصحبه اقليا تأمل (قوله وهذا) اى الوصف المذكور بما خوذ من قوله تعالى الخ  
(أقول) ان أراد ان ينافى الآية يدل على ان المهدى اليه هذا ذلك الصراط المستقيم الذى  
هو دين الاسلام فهو ممنوع والفرق ظاهر لان عبر عن المهدى اليه فى الآية بالصراط المستقيم  
ولا ينافى بجله الا على دين الاسلام الذى هو طريق موصل الى الرشاد لا على نفس الرشاد اذ ليس  
طريقا بل هو رتبة للطريق بخلاف ما هنا فانه عبر بنفسه بالرشاد الذى لا يتعين بجله على الطريق  
الذى هو دين الاسلام بل يصح بجله على ظاهره كما تقرر وان أراد تصحيح ارادة ذلك هنا دليل  
ما فى الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما فى التعبير بالاخذ من الخفاء ويمكن أن يقال المراد ان  
الماخوذ الوصف بالهداية مع قطع النظر عن خصوص المهدى اليه والاولى فى الجواب أن  
يقال ليس المراد بالاخذ هنا الاستدلال بما فى الآية على ارادة ذلك هنا ولا على صحته بل المراد  
ان المصنف ارتكب وصفه بالهداية الى ما ذكره موافقة لما فى الآية يبنى أن المصنف اسمه عمل فى  
وصفه ما فى الآية (قوله آقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب) قال شيخنا الشهاب فيما كتبه  
على شرح المنهاج للشارح وقوله المؤمنون من بنى هاشم تغليب كما لا يخفى انتهى أى فالمراد بهما  
ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب وهذا قصر مع منه بشمول الال لاذ كوروا لاناث  
وقال هنا ماضيه واعلم ان استدلاله أى الشارح بهذه الاحاديث يقتضى أن اولاد بنات بنى هاشم  
لا يدخلون فى الال لانه لاحق لهم فى الجنس وقضية الاحاديث أيضا جواز الصدقة عليهم اه  
فليأتمل (قوله ان لكم فى جنس الجنس) فان قلت قضية النظرية عدم استحقاقهم جنس الجنس  
بقامه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء قلت يمكن ان تكون النظرية باعتبار كل واحد أى ان  
لكل منكم فى جنس الجنس ما ذكر فلا ينافى استحقاق جلتهم تمام جنس الجنس وأن يراد بجنس  
الجنس المقهور العام الصادق بكل جنس من أجناس الجنس وحيث تصدق النظرية مع

مفعول المضعف سمى به نبيا  
بالهام من الله تعالى تقاولا  
بأنه بذكره المخلق له لذكره  
تحصاله الجملة كما روى في  
السيرة قيل لجله عين  
المطلب وقد سماه فى سابق  
ولادته ولتأسيه قبلها لم  
سميت انك محمد اوليس من  
أسماء آباءك ولا قومك قال  
رجوت أن يحمدي في السماء  
والارض وقد حقق الله  
رجاءه كما سبق في علمه (هادى  
الاسم) أى دالها بلطف  
(رشادها) يعنى لدين  
الاسلام الذى هو لم تكنه  
فى الوصول به الى الرشاد  
وهو ضد الذى كانه نفسه  
وهذا ما خوذ من قوله تعالى  
وانك لهم هدى الى صراط  
مستقيم أى دين الاسلام  
(وعلى آله) هم كما قال  
الشافعى رضى الله عنه  
آقاربه المؤمنون من بنى  
هاشم والمطلب ابن عبد  
مناف لانه صلى الله عليه  
وسلم قسمهم ذوى القربى  
وهو جنس الجنس تارك منه  
غيرهم من بنى هاشم نوفل  
وعبد شمس مع سواهم له  
رواه البخارى وقال ان  
هذه الصدقات انما هى  
أوساخ الناس وانما لا يتقبل  
لحمد ولا لآل محمد رواه  
مسلم وقال لأهل لكم أهل

البيت من الصدقات شيئا ولا عسالة الايدى ان لكم فى جنس الجنس ما يكفيكم أو يفتيككم

استحقاقهم تمام خمس الجسر لصفة طرية المتهوم العام لفرده في الجملة (قوله أي بل يفنيكم)  
أقول لا يتعين ذلك بل يمكن حمل أو على التريديد إشارة إلى أن خمس الخمس لا يخرج عن الأمرين  
وأن في كل منهما كفاية وعلم أن شجنا التمثيل بعد سوق هذه الأحاديث التي ساقها الشارح  
قال مانصه طريق الاستدلال من هذه الأحاديث أن يقال أنه حصل الله عليه وسلم من تحريم عليهم  
صدقة القرض بالصن ومن تحريم عليه الصدقة المذكورة آثاره المؤمنين من بني هاشم  
والخلفاء دليل المغري الحديث الثاني والثالث ودليل الكبرى الأول والثالث حيث أثبت  
الأول قسم خمس الجسر لأقاربه المذكورين وأفاد الثالث تعليل حرمة الصدقة عليهم بذلك فإن  
قلت مفاد الثالث أخص من الثاني فهل أغنى عنه قلت موضوع النتيجة المدعاة لفظ الأول  
ولم يصرح به سوى في الثاني وبعبارة أخرى أثبت في الأول وصف قسم خمس الخمس لأقاربه  
المذكورين وفي الثاني وصف حرمة الصدقات للأول وفي الثالث الوصفين جميعا بوصف  
واحد وهم أهل البيت فيلزم اتحاد الموصوفات الثلاثة فينتج المطلوب وهو كون الأول لأقاربه  
المذكورين فعلم أن ذكر الثالث لا يفي عن الثاني لأن ذكر الأول والثالث انحصار بمن منه اتحاد أهل  
البيت وأقاربه المذكورين وهو غير مطلوب وهذا كله شيء يجب التظاهر والأفان أن تقول  
أفاد الثالث أن أهل البيت تحرم عليهم الصدقة وأن لهم شيا في خمس الخمس ويحتمل أن يراد بهم  
بعض مخصوص من الأول فلا يثبت الاستدلال الأهم لأن رأي ما قبل من أن الأول أصله أهل كذا  
صرح به الزحمرى وغيره ثم قوله في الحديث الثالث ولا غشاة الأيدي يحتمل أن يصفه عطف على شيا  
عطف خاص على عام أو على مقدس رأى لا كثيرا ولا غشاة الأيدي لا كثيرا ولا غشاة الأيدي لا كثيرا  
الصدقات ويحتمل حرمة عطف على الصدقات عطف تشبيه وهذا الأخير أولى لأن الصدقات  
مطهرة فهي كالغسالة انتهى (قوله معنى العمامي) أي الذي هو أخص من مطلق العمام  
وهو ما ذكره (قوله ما قامت الطروس والسطور أمون الانقاط مقام بيائهم أو سوادها)  
شرحها الشارح بما تزي وعما عترضه الكمال والكوراني فأما الكمال فنقل نسر الشارح  
الطروس بالصف وهو المعنى الحقيقي وجهه عطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل  
ووجهه بما فيه تكلف والظاهر أن المصنف أراد بالطروس الورق بدون كآبة من باب إطلاق  
اسم الكل على الجزء وجهه على ذلك قصد تمكين تجنيس القلب بين الطروس والسطور وانتهى  
وأراد بما فيه تكلف من قوله ووجهه الشارح بما فيه تكلف قوله صرح به لدلالة على اللفظ  
الدال على المعنى وأنت خير بان الحمل على المعنى الحقيقي واجب عند انتفاء قرينة الجواز  
وراجح عند ضعفها وحينئذ فإذا كان المعنى الحقيقي للطروس هو الصف كان الحمل عليه واجبا  
عند عدم قرينة المعنى المجازي الذي هو الورق الخالي عن الكتابة وضعيفا عند ضعف القرينة  
ونفاة ما يتخيل حاقرة للقرينة المعنى المجازي هو عطف السطور من حيث أنه لو لم يرد المعنى المجازي  
لما احتج إلى عطفها الدخولها في المعطوف عليه لكن لا يمتنع ضعف هذه القرينة فإنه كما يجوز  
أن يكون العطف لعدم دخوله فيها قبل الكونه أو يذهب المعنى المجازي يجوز أن يكون لتسكنة  
أخرى كسفر بكونه والاعلى اللفظ الدال على المعنى الذي هو القصد وكان عطف الخاص  
على العام وكما ضعف دلالة عطف الخاص على أنه أو يذهب العام ماسوا ولذا لم يخرجوه عن كونه

أي بل يفنيكم رواه  
الطبراني في معجمه الكبير  
والصحيح جواز إضافة آل  
إلى الشخص كما استعمله  
المصنف (وصحبه) هو اسم  
يجمع لصاحبه بمعنى العمامي  
وهو كما سبأ من اجتماع  
مؤمنين بعدنا محمد صلى الله  
عليه وسلم وعطف الصف  
على الأول الشامل لبعضهم  
لتشمل الصلاة باقيم (ما)  
مصدرية ظرفية (قامت  
الطروس) أي الصف جمع  
طروس بكسر الطاء  
(والسطور) من عطف  
الجزء على الكل صرح به

من عطف الناص بل أبقوه على ظاهره **أ** تجاوزد الالماح ضعف هذا لالة عطف الجزء على أنه  
 أريد بما قبله لا بما بعده الذي هو المعنى المجازي وأما ترتب تمكين جئنا من القلب على الحمل على  
 المعنى المجازي فذلك لا يصح قرينة على الحمل عليه وإنما ذلك من قوادر ارادة المعنى المجازي  
 لا من قرائنه وقرينة بين فائدة الشيء بعينه وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده والالزم  
 صحة الحمل على المعنى المجازي في كل موضع بمجرد ترتب فاءة على ارادته لا ترتب على ارادة المعنى  
 الحقيقي ولا يقول ذلك عاقل وكلامهم صريح في منعه **ك** كيف لا وهو يجزأ إلى عدم اشتراط  
 خصوص القرينة مع إجماعهم على اعتباره وتخصيص هذه الفائدة بهذا الحكم مما لا وجه له  
 ولا دليل عليه ولا ضرورة إليه فقد بين أن حمل الطروس على الضعف وجعل عطف السطور  
 من عطف الجزء كما فعل الشارح هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وأن الحمل عليه واجب  
 أو راجع غير أنه يحتاج إلى بيان نكتة لذلك العطف للاستغناء عنه بما قبله فبين الشارح أن تلك  
 النكتة هي اشرفية ذلك الجزء لكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود فهو  
 الدال على المقصود وإن كان بواسطة وهذه النكتة أعني الاشرفية من جملة نكتات عطف  
 الناص على العام ولا تكلف فيها بوجه ولذا أجدها على قبولها وصرعاتها والتوجيه بها في  
 عطف الناص على العام من غير توقف من أحد منهم في ذلك فظهر أن هذا الذي اعترض به  
 الكمال مدفع بلا إشكال وأن زعمه التكلف في ذلك التوجيه زعم لا سند له يعتد به من معقول  
 أو مستقول بل لا داعي إليه ولا حائل عليه **الاحبة** التعصب البارد والتعامل الفاسد وأن قوله  
 والظاهر أن المصنف أراد الخ أن أراد أن هذا هو الظاهر من العبارة فهو مجتوع لما بين أو من  
 جهة المعنى مجرد ذلك بتقدير تسليمه لا يسوغ ترجيح الحمل عليه وصراف العبارة عن ظاهرها  
 فتأمل ثم قال في تركيب المتن استعارة **ب** كناية فعل طريق صاحب التخصيص إلى أن قال  
 وعلى طريق صاحب المقتح **ب** قال شبه الالفاظ الختارة بالعبون الباصرة إلى آخر ما بينه لكن  
 ما ذكره على طريق صاحب المقتح غلط ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو مانع من الاستعارة  
 كما تقرر في محله ثم لما ذكر الكمال في تقرير عبارة المصنف وجهها آخر بقوله وهو أن يقال لفظ  
 العيون يطلق على خيار الشيء وعلى آلات البصر بالاشتراك والحقبة والمجاز فذكر في الكتاب  
 صراحه خيار الالفاظ المتقني للتدوين لبلاغته وجلالة معناه وأعيد الضمير عليه باعتبار المعنى  
 الآخر على طريق الاستخدام وقوله مقام بياضها وسوادها أي مكان بياض العيون وسوادها  
 لما كانت الطروس والسطور هي التي تحتفظ غالباً بالالفاظ المختارة للتدوين فتيسر على الأيام  
 نزول منزلة ما لا يبقاها ذاتها بدونه كالبياض والسواد اللذين لا يبقاها ذات العيون بدونهما أذهب ما  
 قوامها الخ قال هذا هو اللائق بتقرير هذا الحمل وأما ما ذكره الشارح في تقريره فلا يخفى على  
 ذي الفطنة السليمة ما فيه فان قوله أي الطروس وقوله أي سطور الطروس ان فسرهما  
 الضميران في بياضها وسوادها كما هو ظاهر العبارة كان المعنى مدة قيام الطروس والسطور  
 للمعاني قيام بياض الطروس وسواد سطورها وذلك يرجع إلى التوقيت بمدة قيام الشيء بقيام  
 عرضه القائم به المقتضى في تحققه إليه ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعبون ولا يخفى ما فيه من  
 التهامات المقتضى لكونه مجردا عن بلاغة المصنف وأن فسرهما البياض والسواد في قوله

ياخذ اوسو ادها عاد المعنى الى مدة قيام الطروس والسطور والمعاني بقيام الطروس والسطور  
 وذلك متناهية ايضا اه (واقول) اما ما حوّل به بقوله فلا يخفى على ذى الفطنة السليمة ما فيه  
 فقد بينه بقوله فان قوله اى الطروس وقوله اى سطور الطروس الخ فيه لم حاله من الكلام على  
 ذلك واما قوله ان فسر بهما الخ جوابه ان المختار الاول قوله وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام  
 الشئ بقيام عرضه القائم به المتقصر في تحققة اليه قلنا ان أردت بذلك أنه يلزم الدور فهو ممنوع  
 فقد أجاب عنه شيخ الاسلام بان جهة التوقف مختلفة لان توقف العرض على المحل انما هو من  
 جهة أنه لا يقوم بنفسه بل عمله وتوقف عمله هنا عليه انما هو من جهة التوقيت المذكور اه  
 وان أردت بذلك ان التوقيت المذكور مستقيم في نفسه لان تقدير قيام الطروس والسطور  
 بقيام البياض والسواد تقدير لقيام الشئ بقيام ما يلزمه ولا فائدة فيه فهو ممنوع ايضا والفائدة  
 في ذلك التقدير بيان دوام الصلات ودوام الطروس والسطور لانه قد قيامهما بقيام البياض  
 والسواد ومهما ثبت قيامهما ثبت قيام الطروس والسطور كما أنه مما ثبت عدمهما ثبت عدم  
 الطروس والسطور لان المراد بالبياض لون الطروس ولو غير بياض وغير عنه بالبياض لانه  
 الغالب فيه وبالسواد لون السطور ولو غير سواد وغير عنه بالسواد لانه الغالب فيه وظاهر أن  
 المتلون منهما ما وجد لونه كان هو موجودا ومهما اتفق لونه كان هو منتقيا اذ لا تحقق لمتلون  
 بدون اللون ولولا ذلك التقييد لما زان لابرادوم قيام الطروس والسطور وأن يراد بقوله  
 ما قامت الطروس والسطور بمدة قيامهما لهما المدة جميع قيامهما (فان قلت) هذا الاحتمال قائم  
 مع التقييد أيضا فيجوز ان يكون المعنى ما قامت الطروس والسطور بقيام البياضها وسوادها  
 لاجتماع قيام بياضها وسوادها (قلت) لكنه مع التقييد في غاية الصعف والبله فهو بمنزلة العدم  
 لان التقييد ظاهري واودة الدوام والاستغنى عنه عما قبله واما قوله ولا تعلق فيه البياض  
 والسواد بالعيون جوابه أنه لا يحذور في ذلك وأرى ضرورة تعلقها ما بالعيون فان الواجب  
 في ذكرهما انما هو افاضة فائدة وقد ظهرت فيه الفائدة وحديثه يظهر سقوط ما عزم من الثمات  
 لاندفاع ما استدل به في هذا الزعم (فان قلت) ما الحامل للشارح على ما ذكره وهذا جعل ضمير  
 بياضها وسوادها للعيون بمعنى الباصرة على طريق الاستخدام كما اختاره الكمال ليقيد أن  
 الطروس والسطور تحفظ الانسباط حتى كأنه لا يبقا لها بدونها فهي بمنزلة بياض العين  
 وسوادها اللذين لا يبقا لذات العين بدونها وهذه فتنة حسنة بلغة لا تحصل عما ذكره الشارح  
 (قلت) لعل الحامل له على ما ذكره ظاهر المتن مع بعد الاستخدام هنا ولزوم التكافؤ فيه وذلك  
 لان ضابطه أن يذكّر لفظه معنيان من ادابيه أحدهما ثم يعاد التسمية عليه مراد منه المعنى  
 الآخر والمذكورهما هو لفظ العيون مقيد باضافته الى الافاظ لا لفظ العيون من غير تقييد  
 والمعنى الآخر الذي يعود التسمية في الاستخدام باعتبارها وهو آلات البصر ليس من معاني  
 المذكور أعني لفظ العيون المقيد بما ذكريل من معاني لفظ العيون المطلق وهو غير المذكور  
 قطعا واعتبار المضاف بدون اعتبار المضاف اليه غاية التكلف والتعسف في مخالفة الظاهر  
 فاعادة التسمية هنا باعتبار ذلك المعنى الآخر لا تصح بالنسبة للذكر باعتبار ظاهره وانما  
 تصح باعتبار المطلق الغير المذكور فالاستخدام مع كونه في نفسه خلاف الظاهر يلزم من

ارتكابه ذلك التكلف والتعسف ثم رأيت السيد السهمودي أشار لما وافق ما ذكره الله  
الحمد وذلك لأنه ذكر التوجيه الذي ذكره الكمال ثم قال مانصه وانما عدل شيئا شارح عن  
ذلك لان العيون التي هي مرجع الضمير على هذا التقدير في كلام المصنف مقيدة بكونها عيون  
الانفاذ اه (ثم أقول) ما ذكرناه في الجواب جري نفيه على التنزل مع الكمال والا فيمكن  
تقرير كلام الشارح على وجه آخر يفيد ذلك النكتة التي تبيح مع الكمال على وجه حال عن  
الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر وعما رزقه من التكلف والتعسف وحينئذ يترجح على  
ماسلكه الكمال لعدم خلوهم عما ذكر كائنين ويظهر كل الظهور بطلان ما رزقه من التماثل  
رأسا وذلك بأن يكون المعنى مذكور في الطروس والسطور عيون الانفاذ أي المعاني المذكورة  
قيامها مثل قيام بياض الطروس وسواد السطور في أنها أي الطروس والسطور حافظين  
لوجود تلك المعاني وثباتها عن الضياع حتى كأن تلك المعاني لا وجود ولا ثبات لها بدونها  
كما أن بياض الطروس وسواد السطور رأى لونهما سواء كان بياضا وسوادا أولا كما تقدم  
حافظان لوجود الطروس والسطور اذ لا قوام لهما ما لا يجرى ما وهذا معنى صحيح ملجئ من عما  
تكلفه الكمال لا مخالفة فيه للظاهر ولا تكلف ولا تعسف وليس في كلام الشارح ما ينافيه  
لا يقال بل ينافيه قوله وقيامها بقيام أهل العلم الخ لأنه يدل على أن المقصود به كرا القيام التام  
به لا ناقص وهذا انما يصح لو كان الضمير في قوله وقيامها عائدا على بياضها وسوادها وليس كذلك  
بل هو عائدا على كتب العلم المذكور والمعنى حينئذ أن قيام كتب العلم المذكور قياما مثل قيام  
بياضها وسوادها في أنها لم تحفظ العلم حتى كأنه لا قيام له بدونها كما يحفظ بياضها وسوادها  
وجودها فلا قوام لها بدونها بقيام أهل العلم لأنها انما وضعت وجعلت لأجل أخذهم منها  
ولا يخفى أنه لا منافاة في ذلك بوجه على أنه يمكن تقرير كلام الشارح على ما يتضح الوجه من  
جميعها أعني مضمون الجواب التنزي ويضمون هذا الجواب وذلك بأن يجعل المعنى ما قامت  
الطروس والسطور عيون الانفاذ أي المعاني أي مدة وجودها حالها وحفظها أياها حتى كأنها  
لا قوام لها بدونها قيام البياض والسواد أي وجودهما للطروس والسطور وحفظهما  
أياها فإنه لا قوام لهما بدونها فليتأمل ما وأما الكوراني فقال والطروس جمع طرس وهو الورق  
والسطور جمع سطر مصدر سطر أي رديه المقول وما قبل من أن عطف السطور على الطروس  
عطف الجزء على الكل غلط فاحش لأن الطروس هو الورق الذي هو محل السطر وليس الحال  
من المحل وتفسير عيون الانفاذ بالمعاني الخش اذ لا دلالة لعين الانفاذ على المعنى بوجه من الوجوه  
بل عيون الانفاذ نقوش الكتابة وهو إشارة إلى ما ذكره بعض المحققين من أن اللفظ له وجود  
في التكلم ووجود في الكتابة ووجود في ذهن عند انقائه به ووجود في اللوح المحفوظ ولا شك  
أن نقوش الكتابة تستعمل على بياض الطرس وسواد السطر اذ نقش الكتابة صر كمنهما  
فببياض الطرس وسواد السطر عرضان قائمان بالحقين قياما حقيقيا والمجملان قائمان مقام  
بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا لا اشتغال المحل على الحال قال الضمير في بياضها وسوادها  
راجع على الانفاذ على ما حققناه ورجوع الضمير إلى الطروس والسطور كما نصه بعض  
الشارحين لا صحة له اذ التقدير حينئذ ما قامت الطروس والسطور مقام بياض الطروس



وقيام الجوهر وهو الطرس مثلاً مقام البياض الذي هو عارض قائم به عملاً بقوله به ذو عقل  
 أه كلام الكوراني وهو أدل دليل على مجازته وأنه يتكلم من غير نامل قائم لم يزد في هذا  
 الكلام على الأباطيل الواضحة والأوهام الفاضحة على ما ستف عاينه بحيث لا يمتري  
 نفسه فاما قوله وما قيل الى قوله فهو غلط فاحش فهو الغلط الفاحش والخطأ الواضح الذي  
 لا يستند له فيعسوي الخراف ومن يدان تكاس الطبع والخراف وذلك لانه معنى على نومه  
 ان الطرس هو الورق مجردا عن النقوش وهو غلط بل الطرس هو الصحيفة وهي الكتاب كما نص  
 عليه الجوهرى وغيره من أئمة اللغة وعادة القاموس الطرس بالكسر الصحيفة أو التي تحيط  
 ثم كتبت به الطراس وطرس أه وأما قوله وتفسيره عيون اللفظ الخش اذ لا دلالة لنعون  
 التفظ على المعنى بوجه من الوجود فهو غلط فجميع وكان الخراف طبعه انما ما يرونهم معرقته من  
 في البيان فان لفظ عيون اللفظ مما يجوز فيه أن يكون استعارة تحقيقه بان شبه معاني  
 الالفاظ بالعيون الباصرة فيجامع الالهام بكل منهما كما أشار الى ذلك الشارح بقوله وبم تدي  
 به كما يجتدي بالعيون الباصرة فاطلق عليه اللفظ العيون ودل على المراد بإضافة العيون للألفاظ  
 ورشح بذكر البياض والسواد اللاتحين له مستعار منه الذي هو العيون الباصرة وقد تشران  
 الاستعارة مجازاً لعلته المشابهة فلفظ العيون دال على المعاني دلالة كل مجاز على معناه المجازي  
 والمعللة هي المشابهة المذكورة والنقشة الاضافة المذكورة فكيف مع ذلك الامر  
 الواضح الذي لا يخفى على بعض حذاق الطلاب يقال لادلالة لعيون الالفاظ على المعنى بوجه  
 من الوجود ثم يقال فاي دلالة لعيون اللفظ على نقوش الكتابة التي زعت من غير برهان  
 ولأدنى بيان أنهم المراد من عيون اللفظ ومن اى انواع الدلالة هي فان صور وفيه التجوز  
 والاستعارة قلناه فلم نعت ما قلنا مع وضوح ذلك فيه وأما قوله ولا شك أن نقوش الكتابة الى  
 قوله اذ نقوش الكتاب مركب منهم سما فهو اشتباه واضح وخطا نصح لاهور ان البياض ايس  
 جزاً من النقش قطعاً غاية الامر أنه وصف محل النقش واقع بين أجزائه وذلك لا يقتضي برئته  
 ولا يصححه ولو لم يراقب ان هذا مما لا يشبهه على دى عقله وأما قوله والمسلان اى الطروس  
 والسلور قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسواها قايماً بمجازاً بالاستعمال المحل على الحال  
 فيوجب ان يكون التقدير ما قامت الطروس والسلور مقام بياض نقوش الكتابة  
 ولا شبهة في أن بياض النقوش عرض قائم بالطروس لان بياض النقوش هو بياض  
 الطروس بعينه كما صرح به قوله ولا شك أن نقوش الكتابة تستل على بياض الطرس وحينئذ  
 فيرد عليه ما أوردته على الشارح المحقق في قوله بعد اذ التقدير الى قوله وقيام الجوهر وهو  
 الطرس مقام البياض الذي هو عرض قائم به عملاً بقوله به ذو عقل فان صح ذلك الايراد كان  
 كلامه باطلاً لعين ما أبطل به كلام غيره فان فرقاً بان مدعاه القيام المجازي ودعى الشارح  
 القيام الحقيقي قلنا بعد اثباتك صحة هذا الفرق ونصور قيام مجازي معقول وصحة ما توهمته  
 عن الشارح في تقرير كلامه من أين لب أنه أراد المعنى الحقيقي المحذور ثم ان أراد بقوله  
 قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسواها ان المحل المذكور قائمان بالبياض  
 والسواد والمسلان فيهما فهذا مع ضرورية بطلانه وفساد تعليله بما ذكر خلاف مراد

المصنف مع أنه حينئذ لا معنى لزيادة انقضاء مقام وإضافته لما بعده وإن أراد بقيام المحلين  
مقام البياض والسواد أنهما يسدان مسددهما ويقيدان قائدهما فافهمه وأيضاً مع ضرورة  
بطلانه اذ لكل من الجواهر والأعراض خواص ليست للأخر فلا يسد أحدهما مسد الآخر  
وقد أتت عليه بما ذكره بخلاف مراد المصنف أيضاً وإن أراد بذلك تعبير دوام المحلين بدوام  
البياض والسواد فهو وإن لم يخالف مراد المصنف كما علم مما تقدم لكن لا يخفى فساد تعليله  
حينئذ بما ذكره وكذا دعواه بحجاجة القيام حينئذ بدوام المحل بدوام الحال ليس مسبباً عن  
اشتغال المحل على الحال بل قد يغني الحال مع بقاء المحل ولا يجوز في دوام المحل بدوام الحال فإن  
دوام الشيء بدوام عرضه القائم به مما لا شبهة في ثبوته على الحقيقة وإن أراد بذلك أن ذلك المحل  
يحفظ غيره كما أن ذلك الحال يحفظ ذلك المحل كما تقدم بيانه فهو أيضاً وإن لم يخالف مراد المصنف  
لكن لا يخفى أيضاً فساد التعليل المذكور ولا معنى حينئذ لدعوى التجوز أيضاً وإن أراد شيئاً  
فليصوره انسكاً عليه \* وأما قوله فالضمير في بياضها وسوادها راجع إلى اللفاظ على ما حققناه  
ففيه أنه لم يسم في التحقيق ينتج منه رجوع الضمير إلى اللفاظ وقد حكينا لك عبارته بصر وفها  
فتأمل فيها هل تجد فيها ذلك التحقيق ثم لو سلم فامعنى إضافة البياض والسواد إلى اللفاظ حتى  
تتصف اللفاظ بالبياض والسواد \* وأما قوله ويرجع الضمير إلى الطروس إلى قوله لا صحة له  
فهو ثرية بالمرية \* وقوله في الاحتجاج لهذه الثرية وقيام الجواهر وهو الطروس مقام البياض  
الذي هو عرض قائم به محالاً وقوله ذو عقل قلنا قد بينا صحته وحسنه بما لا يتوقف ذو عقل فيه  
ونفاية الأمر أنه خفي عليك أعدم اعتدائه عقلك إليه

وقد تشكر العين ضوء الشمس من رمد \* ويشكر الفم طعم الماء من سقم

والعجب صحة انكاره هذا مع دعواه صحة رجوع الضمير في بياضها وسوادها إلى اللفاظ حتى  
تتصف اللفاظ بالبياض والسواد فسبحان الله عما يصفون وبالله قد هذا الرجل لم يزد في هذا  
المقام على الجازفات وكثرة الأوعام (قوله لدلالته على اللفظ الدال على المعنى) أي الذي هو  
المقصود توجيه لأقراده بالذم مع دخوله فيما قبله لأنه جزمه وحاصله أن أقراده للدلالة على شرفه  
كما في ذكرنا الخاص مع العام وقال شيخنا الشهاب قوله صرح به لدلالته على اللفظ الخ أي فحصل  
الملازمة مع قول المتن لعمون اللفاظ لأنها بمعنى المعاني اهـ (قوله التي يدل عليها بالانفاط) توجيه  
لإضافة العيون إلى اللفاظ (قوله وبمعنى الخ) إشارة إلى الاستعارة في لفظ العيون (قوله  
وهي العلم) أي المعلومات وهي الأحكام الشرعية بمعنى النسب التامة لأن ذلك هو المعلوم به  
النبي الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والأدب اهـ (قوله أي سطور الطروس) فان قلت هلا  
قال أي السطور فإنه أخصر قلت قال شيخنا الشهاب الظاهر أن ذلك لتحقيق ما أسلفه من أن  
ذلك من عطف الجزء على الكل (قوله المعنى نصلي مدة قيام الخ) قال شيخنا الشهاب اهـ لم أن  
الذي يصلح مظهر وفاء وبداية هذه المدة في الحقيقة انما هو صلاة الباري سبحانه وهي المطلوب من  
قوله نصلي لكن صح جعل صلاتنا مظهراً باعتبار تضمين ذلك أو على سبيل الإقحام والمبالغة كما في  
أحدك جداً انما اهـ وحاصله أن حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وهذا السؤال لا يدوم  
بخلاف السؤال الذي هو صلاة الله سبحانه فإنه يدوم قائماً به حقيقة انما هو اهـ (قوله اعني

قيام يا ضها وسودها  
 اللانسين لها وقيامها  
 بقيام أهل العلم لخدمهم  
 إياه منها كإهداء وقيامهم  
 إلى الساعة لحديث  
 العديدين بطريق لاتزال  
 طائفة من أمته ظاهرين  
 على الحق حتى يأتي أمر  
 الله أي الساعة كما صرح  
 بها في بعض الطرق قال  
 البخاري وهم أهل العلم  
 أي لا يشهد الحديث في  
 بعض الطرق بقوله من يريد  
 الله به خيرا فليعلم في الدين  
 وأبد الصلاة بقيام كتب  
 العلم المذكور لأن كتابه  
 هذا المبدوء بما هي منه من  
 كتب ما يفهم به ذلك العلم  
 (وتضرع) بسكون الضاد  
 بضبط المصنف أي تخضع  
 وتذل (اليك) بالله (في منع  
 الموانع) أي نألك غاية  
 السؤال من الخضوع  
 والذلة أن تمنع الموانع أي  
 الأشياء التي تمنع أي تعوق  
 (من أكمال) هذا الكتاب  
 (جمع الجوامع) تتبررا  
 بقرينة السياق

الشارح قيام يا ضها (الخ) قال شيخنا الشهاب أي مدة قيام نيابتها وسودها أو قياما مثل ذلك  
 اه وقوله أو قياما مثل ذلك أي في الدوام وإن مدته مقصورة بقدرته (قوله على الحق) يجوز  
 أن يكون خيرا ثانيا أي ثابتين عليه وقوله ظاهر من خبر أول أي غاليين على غيرهم بشككهم من  
 الحق ويجوز أن يتعلق بظاهر من أي غاليين على الحق لتكلمهم منه ومن اتباعه ثم رأيت شيخنا  
 الشهاب قال يحتمل تعلقه بظاهر من والكلام في الجار هنا كافي على هدى من ربههم ويحتمل  
 تعلقه بقرال وكونه خبرا بعد خبره وعليه ما ذهبنا إليه ظاهر من أي على من ناوهم اه (قوله وأبد  
 الصلاة الخ) توجيه لا اختيار هذا التأنيدا لخاص قال شيخنا الشهاب وأعلم أن الشارح لو جعل  
 التأنيدا راجعا للعلم أيضا لكان أولى اه وقد يجاب بأنه إنما خص التأنيد بالصلاة لأمكان  
 تأنيدها حقيقة من حيث المطلوب بها وهو صلته سبحانه ولا كذلك الجهد (قوله ونضرع اليك)  
 قال الكمال أي ندعو بخضوع وذلة فاصدين اليك ثم قال تكرر استعمال التضرع مع الدعاء  
 في الكتاب العزيز فاشهر أطالاه في أسنة أهل الشرع مراد به الدعاء بتضع وذلة وعلى هذا  
 جرى المصنف وعبارة الشارح هنا لا تتلوه عن غرض فان قوله أي تخضع وتذل تفسير له في  
 نضرع لغوه وقوله أي نألك غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسير باعتبار ما اشتمل على إطلاقه  
 في أسنة أهل الشرع ومن في قوله من الخضوع والذلة بيانية والمين غاية السؤال اه (وأقول)  
 لا يخفى أن جعل من بيانية لا يوافق ما ذكره من أن قوله أي نألك تفسير باعتبار ما اشتمل لان  
 قضية كونه تفسير باعتبار ما اشتمل أن المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال  
 هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا مجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة ولهذا قال  
 شيخنا الشهاب في جعله من بيانية غاية السؤال مع ما قرره من أن معنى التضراعة الخضوع  
 والذلة نظر ظاهر إذا الما ثم لما فر به المعنى كلام الشارح أن يحصل من ابتدائية أو مبدئية  
 تتأمل اه وقال شيخ الاسلام في قوله أي نألك الخ تفسير للتضرع بالمعنى العرفي ثم قال  
 لكنه قد يشكل بجعل من الخضوع والذلة بيانية غاية السؤال أن جعل من بيانية فان جعلت  
 بمعنى با المصاحبة فلا إشكال اه ثم قال شيخنا الشهاب ثم أن تقرر عبارة المتن هنا على غير  
 ما قرره الشارح وهو أن بقدر مضاف قبل منع الموانع وتستعمل التضراعة في معناها اللغوي  
 بمعنى نضرع اليك أي تخضع وتذل اليك بالله في طلب منع الموانع اه (قلت) ويمكن جعل من  
 للتبعية بناء على أن السؤال نوعان لاسي وغير لاسي وهو الخضوع والذلة وقد يتعبد من  
 ابتدائية لان السؤال المبدئ من الخضوع والذلة يصاحبه فيكون غاية السؤال التيسر  
 والمعنى نألك السؤال أو غاية النوع الثاني أي تخضع وتذل غاية الخضوع والذلة وفي قول  
 الكمال فاصدين اليك إشارة إلى تضمن نضرع معنى التسديد لاجل التعبدية بالي (قوله غاية  
 السؤال) يعني أن يكون مقعولا مطلقا مينا النوع لا مقعولا به كإقتديتهم إذا المسؤول ليس  
 غاية السؤال بل منع الموانع (قوله أي تعوق) فيه إشارة إلى تضمن الموانع معنى العوائق لانه  
 الأنسب بالتعبدية بمن (قوله جمع الجوامع) قال الكوراني والجوامع جمع جامع على غير  
 القياس أو جمع جامعة على القياس اه (وأقول) فيه أمران الأول أن الأول هو الظاهر  
 المناسب فإن التبادر من موصوف الجوامع هو المصنفات جمع مصنف أو الكتب جمع كتاب

وأما الثاني فيحتاج الى مخالفة المتبادر والتكافؤ في الموصوف بوجه نحو الوسائل والمقدمات  
 ليكون المتردداً شاملاً غير ضرورية الى ذلك والله أعلم به والثاني ان ما زعمه في الاول من انه على  
 خلاف القياس خطأ منشؤه عدم معرفة شرط المسئلة لانه جمع ان جمع فاعل على فواعل على  
 خلاف القياس ولم يعرف ان شرطه ان يكون وصفاً فاعل فان كان وصفاً فغير فاعل كصاح  
 انقاس به على فواعل وبما جمع هنالك قيل الثاني (قوله خبر كثيرة وعلى كل خير مانع) أقول  
 قضيت ان جمع الموانع انما هو باعتبار تعدد الخبر وفيه بحيث فقد يكون للخبر الواحد اسماً العظم  
 كما كمال التأليف موانع وليس ان مانع الخبر الواحد ليس الا واحد لكن ذلك الواحد يحتل  
 أمورا كثيرة على البديل فيحتاج الى سؤال منع الجمع فليتنا مل (قوله الى جمعه كل مصنف  
 جامع فيما هو فيه الخ) أقول قد يجمع صدق هذا كقوله الاتي البالغ من الاطاعة بالاصلين  
 بالنسبة لاصول الدين (قوله فضلا عن كل مختصر) قال شيخ الاسلام وفي استعماله أي فضلا  
 في الاثبات كما هنا نظر لقول ابن هشام انه لا يستعمل الاتي الثاني الخ (وأقول) يمكن تقدير الثاني  
 هنا أو تأويل ذلك الاثبات به فالتقدير على الاول الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فليحتل  
 عن جمعه ما في كل مصنف جامع فضلا الخ وعلى الثاني بوقول قوله الى جمعه كل مصنف جامع بقول  
 الى عدم خلوده بما جمعه كل مصنف جامع وقد صرح السيد بأنه يقع بعد نفي صريح أو ضمني وهذا  
 كله ان سلم لهم الشارح امتناع وقوعه بعد الاثبات (قوله من فن الاصول بافرا دن) أقول  
 يحتمل على هذا أن يراد بـ فن الاصول الجنس وهو كالصريح من قول الشارح وهي أوضح  
 فموافق لنسخته التثنية وهو الاوفاق بقوله الاتي البالغ من الاطاعة بالاصلين وعلى هذا فيوجه  
 الافراد هنا ثم التنبيه في قوله الاتي بالاصلين بان الافراد اشارة الى ان القنيتين كالواحد  
 لا شرا كما هي في انهما أساس الاحكام الشرعية أو الى أن المقصود من الكتاب بالذات اصابة  
 انما هو اصول الفقه والتثنية اشارة الى اشتغال كتابه على القنيتين لئلا يتوهم خلافا من الافراد  
 وان يراد به اصول الفقه فقط ويوجه بانه اشارة الى أنه المقصود بالذات من الكتاب (قوله  
 الختم بما يناسبه) جواب عما يقال كان ينبغي ان يقول من قدون الاصول والتصوف لا شغاله  
 على القنون الثلاثة وحاصل الجواب ان التصوف كالتابع والثقة لاصول الدين لمناسسته  
 لانه يصنف القلوب التي هي محل الاعتقاد فمقوى اعتقادها وتوهم بعد شأ مستعلا (قوله  
 وذن كذا من اضافة المسمى الى الاسم) اعتراضه الكوراني اعتراضا لا منشأ الا من زيد الحاجة  
 والتميز حيث قال والقن هو التوهم وأقائن الكلام أو اعوه واضافته الى الاصول من اضافة  
 العام الى الخاص وهو ظاهر وما قيل ان من اضافة المسمى الى الاسم ليس بشئ انتهى (وأقول)  
 لا يخفى سقوط هذا الاعتراض وفساد هذا لم يرد على الاحتجاج عليه يشبهه فضلا عن صحة  
 بل لم يرد على الدعوى الباطلة وذلك لان اضافة المسمى الى الاسم أمر ثابت وارذمه موصو عليه  
 في كلام الامة كما في اضافة الاسم الى اللقب كسعيد كزواله عليه هاتما لا يصده عنه معقول  
 ولا منقول مع موافقة الواقع وأقادة التسمية فان هذا القن مسمى بالاصول فالتشريع بمجرد  
 الباطل والزور مما لا تشابك اليه فانه من اليه المثار (قوله ومن وما بعدا بيان لقوله الخ)  
 قال شيخنا الشهاب البيان في الحقيقة بما بعد من في العبارة تجوز انتهى فليتنا مل وقياس

الذي كماله لكثرة الانتفاع  
 به فيما أمله خبر كثيرة  
 وعلى كل خير مانع وأشار  
 بنسبته بذلك الى جمعه كل  
 مصنف جامع فيما هو فيه  
 فضلا عن كل مختصر يعني  
 مقاصد ذلك من المسائل  
 والخلاف فيما دون الدلائل  
 وأما أصحاب الاقوال الا  
 يسيرا من مافذ كره له كتابة  
 ذكرها في آخر الكتاب  
 (الا) في من فن الاصول  
 بافرا دن وفي نسخة بقنيتيه  
 وهي أوضح أي فن أصول  
 الفقه وفن أصول الدين  
 الختم بما يناسبه من  
 التصوف والقن النوع وثق  
 كذا من اضافة المسمى الى  
 الاسم كسهر رمضان ويوم  
 الخميس ومن وما بعدا بيان  
 لقوله (بالقواعد القواطع)  
 قدم عليه رعاية الصريح  
 والقاعدة قضيه كلمة  
 يعرف منها أحكام جزئياتها

ما ذكره ان يقول والمدين في الحقيقة هو القواعد والقواعد في قوله بيان لقوله بالقواعد تجوز  
ثم قد يقال ان اريد بالبيان ما يدل به حقيقة ذلك الشيء فما قاله راضع وان اريد به ما يبين به  
حقيقة الشيء فلا يفتي مدخله من في ذلك لانها الفاعلة على ان ما بعد ما هو حقيقة ذلك الشيء  
وتقدم بها (قوله نحو الامر لا وجوب حقيقة الخ) فان قلت لم تقدم عند التنبيل للقواعد ما يبين  
باصول الفقه على ما يتعلق باصول الدين وعكس عند التنبيل للقواطع قلت اما الاول فليقدم  
اصول الفقه في الكتاب ولكونه المقصود بالذات امالة من الكتاب واما الثاني فلان القطعة  
اكثر في مسائل الاعتقاد بل كلها اقلعة على ما يشهد به قوله الا في فان من اصول الفقه  
ما ليس يقطعي ولم يذ كر مثل ذلك في اصول الدين (قوله والعلم ثابت لله تعالى) فان قلت كيف  
يصح التنبيل به للثابتة مع انها القضية الكلية وهذا ليس قضية كلية اذ كل من العلم وغيره من  
الصفات الذاتية امر واحد لا يتكرر فيه في نفسه كما تقرر في محله فلا يصح ان يكون موضوعا  
للقضية قلت التنبيل به ليس باعتبار ظاهر بل باعتبار ما يؤيد اليه من القضية الكلية اذ قولنا  
العلم ثابت لله يؤيد الى قولنا كل شيء معلوم لله وذلك قاعدة كلية موضوعه (فان قلت) ما الحامل  
للتأخر على ذلك حتى اسروح الى هذا التكلف ولا مثل نفس القاعدة التي هي قولنا كل شيء  
معلوم لله تعالى (قلت) الحامل له على ذلك التنبية على ان المصنف كغيره اراد بالقواعد اعم مما  
ذكرت بقسمها او بما يؤيد اليه دليل تغييره في فن اصول الدين بقوله علمه شامل لكل معلوم فان  
هذا ليس قاعدة بنفسه لعدم كونه موضوعا كما تبين بل باعتبار تأويله بنوع قولنا كل شيء معلوم  
له تعالى وكل شيء مشمول لعلمه تعالى وبذلك ان غيره قد يقع له التعبير بما يؤيد للقاعدة لا بنفس  
القاعدة كما لا يخفى على من تتبع لعبادتهم ولما خفي ذلك كله على المكيال اقتصر في حاشيته  
على الاعتراض بان التنبيل به محمل نظر لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدر وسائر  
صفات الذات امر واحد لا يتكرر فيه في نفسه كما هو مقرر في موضعه فلا يصح ان يكون موضوعا  
للقضية الكلية الخ ثم قال فالمتحقق انه مسئلة من مسائل اصول الدين لا قاعدة بالتفسير  
المذكور اه وفيه تصريح بان المسئلة لا يجب ان تكون كلية وفيه ظاهرا قد صرح بعضهم في  
فن المنقول بان المسئلة يجب ان تكون كلية فلينما لم يترأى في قطعة قال ما منه ونقيلها  
بالعلم ثابت لله تعالى مؤيد بالمعلوم والا فالعلم من الصفات ولا يتكرر في نفسها اه ويخفى  
حمله على ما ينه والافخر وتأويل العلم بالمعلوم لا يمكن واعلم انه لا يمكن في كلية القضية هنا  
بمجرد كلية موضوعها كما يتوهم من هذا الكلام والادخل فيها الجزئية والطبيعة لكونها  
الموضوع في كل منها ما بل لا بد فيها مع كلية الموضوع من كون الحكم على الافراد اعلى الطبيعة  
وان يبين فيها ان الحكم على جميع الافراد وحيتند فلا بد في كون قولهم الامر لا وجوب  
قاعدة من محمل ال في الامر على الاستغراقية فتأمل (قوله والقاطعة بمعنى المقطوع عها  
كعبية راضية من استناد ما للفاعل الى المتعول به الخ) فان قلت فيه تناقض لان قوله  
بمعنى المقطوع عها يقتضي انه لا يجوز في الاستناد بل في المستند عكس قوله من استناد ما  
للفاعل الخ فانه صريح في ان التجوز في الاستناد قلت لم يرد به بمعنى المقطوع عها انما  
هو ما يستعمله في هذا المعنى حتى يحصل التناقض بل اراد بذلك بيان حال القواعد في الواقع

نحو الامر لا وجوب حقيقة  
والعلم ثابت لله تعالى  
والقاطعة بمعنى المقطوع  
بها كعبية راضية من  
استناد ما للفاعل الى  
المتعول به للابسة الفعل  
اهما

حتى يظهر التجوز في الاستناد فتأمل (قوله كالعقل) في التمثيل به للدلالة تجوز إذا الدليل  
ليس هو نفس العقل بل مقدمات يحكم العقل بها ويمكن جعله على حذف مضاف أى كتنظر  
العقل أو تأمل به بالنزول أى المعقول وهو المعنى الذى يحكم به العقل (قوله المثلث للعلم  
والقدرة) أقول فيه جعل اثبات العلم والقدرة لله تعالى من القواعد لأن قوله كالعقل الخ  
تمثل لدلالة القواعد قد روي عليه ما ورد على قوله السابق والعلم ثابت لله تعالى ويجب عنه  
بجاء يجب به عن ذلك فالمعنى كالعقل المثلث لقاعدة العلم والقدرة أى للقاعدة المتعلقة بالعلم  
والقاعدة المتعلقة بالقدرة أى كل شئ معلوم لله تعالى وكل يمكن مقدوره تعالى فليتام  
(قوله والنصوص والاجماع) يفيد أن كلام النصوص والاجماع قديقيد القطع وسيأتى  
بيان الاول قبيل المنطوق والفهوم والثاني في باب الاجماع (قوله المثبتة للبعث والحساب الخ)  
قال شيخنا الشهاب القضاي في هذه الامثلة حتى قولك البعث ثابت للحساب ثابت للقياس حجة  
خبر الواحد حجة انتهى (قلت) وصحح كلام الشارح هذه من القواعد فلا بد من بيان كية  
موضوعها فكان المعنى بعث كل أحد ثابت بحساب كل أحد ثابت أى وان خص منهم من  
لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة (قوله حيث عمل كثير منهم بما) أى بالقياس  
وخبر الواحد حجة لاجماع الصحابة وقوله في مثل ذلك أى القياس وخبر الواحد ولذا بينه بقوله  
من الاصول العامة (فان قلت) قوله مع سكوت الباقي يقتضى ان هذا الاجماع سكوتي  
والاجماع السكوتي ظنى ولهذا اختلف في حجية كياساتى في باب الاجماع فكيف يصح التمثيل  
به للدلالة القطعية (قلت) قد اشار الشارح بقوله مستكورا شأنه الخ الى أن هذا الاجماع ليس  
من السكوتي الظنى لاتباعه عنه تكرار العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول  
العامة وذلك لوجوب القطعية عادة فقوله وفاق عادة أى قطعا فليتام (قوله وفيما ذكره من ان  
الاصول قواعد قواطع تغلب فان من اصول الفقه ما ليس بقطي كحجية الاستصحاب  
ومفهوم الخافئة) فيه بجهتان أحدهما ما أورده السكوتي حيث قال والقطعية نارة تكون  
بالنظر الى متن الدليل كآيات الكتاب والاحاديث المتواترة والاجماع المنقول وتارة  
بالنظر الى الدلالة وان كان المتن ظاهرا وتارة بالنظر الى وجوب العمل المقتضون المعتمد فانه قطعي  
العمل اذا لا يجوز له العدول عنه فعلى هذا جميع القواعد قطعية ولا حاجة الى دعوى التغلب  
كما فله بعضهم لان التغلب مجاز لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة انتهى (وأقول) هذا الكلام  
منه أو وضع دليل على مجازته وعدم تأمله وأن مزيد المخرافة أو رقمه في المبادرة الى التكلم بالخطا  
الواضح والغلط الفاحش فانه لو أحسن التأمل واستعمل القهول لعلم ان وصف القاعدة  
بالتغلب بالنظر الى قطعية متن أدلتها مجاز لا نه من باب وصف الشئ بوصف ما يتعلق به وذلك مجاز  
قطعا وكذلك وصفها بذلك بالنظر لوجوب العمل فإى حقيقة في هذا اختلاصه من المجاز الذى  
لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قال وهذا بخلاف ما اقتصر عليه الشارح من وصفها  
بالقطعية لقطعية أدلتها لان القاعدة حيث تخدم متعلقة بها نفسها وان كانت بسبب تعلقها بأدلتها  
بخلاف النوعين الآخرين فان القطعية لم تثبت لها قيم سما مطلقا وانما ثبتت لاهم يتعلق  
بها على انه لا يمتنع ان التجوز لازم هشام لثباته من باب استناد ما للفاعل الى المعقول كما ذكره

والقطع بالقواعد بقطعية  
أدلتها المثبتة في محالها  
كالعدل المثلث للعلم  
والقدرة لله تعالى والنصوص  
والاجماع المثبتة للبعث  
والحساب وكاجماع الصحابة  
المثبت لحجية القياس وخبر  
الواحد حيث عمل كثير منهم  
بما مستكورا شأنه الخ  
سكوت الباقي الذى هو  
في مثل ذلك من الاصول  
العامة وفاق عادة وفيما  
ذكره من أن الاصول  
قواعد قواطع تغلب فان  
من اصول الفقه ما ليس  
بقطي كحجية الاستصحاب  
ومفهوم الخافئة

الشارح المحقق فأى قرار من الجواز الذى لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قاله الكوراني  
 والتجب انه لم يتبينه قوله من استدامه للفاعل الى المفعول به مع وضوح معناه فى نفسه ومن لم  
 يجعل اقله فهو اقله من نور هذا ولا يخفى ان من تتبع صنيع الائمة قطعاً انهم حيث أطلقوا  
 اضافة القطعية الى المعاني انما يريدون قطعيتها فى تنسبها لا باعتبار مرتد دليلها ولا وجوب  
 العمل بها فليتأمل وثانيهما وهو ما خطر لنا ان ماذ كره من التغليب مبنى على ماذ كره أيضاً من  
 ان من فى قول المستصنف من الاصول البيان وهو غير لازم لجواز ان تكون التبعية حالاً من  
 القواعد والبيان بالقواعد الملازمة حالاً من فاعل الاقوى والتقدير لا فى حال كونه ملتبياً  
 بالقواعد والقواعد حالاً كونه بعض فى الاصول وذلك لا يقتضى ان يكون جميع ما فيه قواعد  
 قواعد حتى يحتاج الى دعوى التغليب اللهم الا ان يكون ماذ كره من البيانية هو الظاهر من  
 العبارة أو يكون ارتكابه لانه أحد الجائزين وان لم يرتجح هو ويمنع غيره فليتأمل (قوله)  
 كعقيدة ان الله موجود (الخ) فيه أمران الاول ان هذا يقتضى انه لا تجب كية المسائل خلاف  
 ما تقدم تصرع به صريحاً والثاني قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الاضافة بيانية وان العقيدة  
 بمعنى المعتقد أى كعتقد هو ان الله موجود (الخ) والادعى لذلك الملازمة مع قوله ومن أصول الدين  
 ما ليس كذا اهـ أى والذى من أصول الدين المسائل المعتقد لانه من الاعتقاد (قوله) من غير  
 الباس (أى) فى التعبير بالاصلين بخلاف التعبير بالاصولين فانه ملتبس بجميع الاصول وفيه بحث  
 لان الاصولين ياء واحدة والجمع ياءتان فإين الالباس اللهم الا ان يقال كونه ياء واحدة  
 لا يمنع امكان اللبس لانه قد يخل عن كونه ياء واحدة وفيه نظر لانه يمكن سبل ذلك فى الاصولين  
 اذ يمكن أن يتوهم انه جمع أصلى بناء على الذول عن كونه ياء واحدة وتوهم انه ياءين  
 ولا يخفى ان يراد بالجمع جمع الاصول لانه لا يجمع بالواو والوزن اللهم الا ان يقال كون الاصول  
 لا يجمع بالواو والوزن لا يمنع وقوع اللبس اذ قد يتوهم جواز وقوعه خطأ ولا يخفى ما فيه  
 (قوله) من تلك الاطاعة) قال السكالك متعلق بقوله باوخ أصحاب الاجتماع فى نفسه وفى قول  
 المصنف البالغ من الاطاعة بالاصلين يحتمل كونه اعم من فى نحو أو روى ما اذا خلقوا من الارض  
 أى فى الارض وكونها الغاية نحو غربت منه أى اليه وكونها بيانية انتهى وقوله وكو  
 فيه نظر اذ الغاية لا تقتضى التلبس بالجوهر ولا احتقال خروجهما فيقوت المعنى المقصود وقوله  
 وكونها بيانية قال شيخنا الشهاب فنه نظر ظاهر وقد اعمل كونه اتبعية معية وهو الظاهر  
 وتقر به ان الاطاعة بالاصلين يقال بالتشكيك على مراتب فالكتاب بلغ من تلك المراتب باوخ  
 ذوى الجاهل منها وهى المرتبة القصوى انتهت (قلت) وقد اعمل الاستدلال وهو يمكن أيضاً  
 (قوله) الوارد من زها مائة مصنف من لا يروى وغير) أقول فسر الشارح الوارد بالحق وهو  
 صحيح لا غير عليه لان المراد بالحقى هنا الحصول لتمام المعنى الحاصل من قدرماً  
 تقر به وهذا موافق للمعنى لما كثر فى كلامهم من نحو قولهم اختصرته وأخذته أو جمعتها  
 كذا وغاية ما يلزم استعمال الوارد فى معنى مجازى علاقه اللزوم اذ يلزم من الورد  
 الوارد وقدرته استعمال الورد الحقيقى ولا غير على استعمال المجاز مع تحقق علاقه وقدر  
 خصوصاً مع موافقته فى المعنى لما كثر فى كلامهم وخصوصاً مع اطباق البلغاء على انه أبلغ من

ومن أصول الدين ما ليس  
 بقاعدة كعقيدة ان الله  
 موجود وانه ليس بكذا  
 سبباً (البالغ من الاطاعة  
 بالاصلين) لم يقل الاصولين  
 الذى هو الاصل ايضاً  
 للتفريق من غير الباس  
 (مبلغ ذوى الجاهل) بكسر  
 الجيم أى بلوغ أصحاب  
 الاجتماع (والشجر) من  
 تلك الاطاعة (الوارد) أى  
 الجاهل (من زها مائة  
 مصنف) بضم الزاى والمد  
 أى قدرها تقريراً

المقتضية مع ان الجوز لازم هنا بكل حال اذا المعنى الحقيقي غير متصور ههنا وأعرب منها لا حال لانه  
أبلغ من أعربه معنوا لانه للوارد لان كونه منها لا يقتضى من كثره قوائمه وعن يدعوانه  
ملا يقتضيه كونه وردا منهل كالا يقتضى الا ترى ان وصفه زيدا بأنه جحر أبلغ من وصفه بأنه ورد  
الجوز لانه نسبة بينهما وانما حله اعنى منها لا على الاستعارة الحقيقية دون التشبيه البليغ  
لان هذه الاستعارة أبلغ منه كما يطبق عليه البقاء ولا يرد عليه أن ترشيع الاستعارة يجب  
أن يكون مستعملا في معناه الحقيقي وقد جعل ترشيع هذه الاستعارة أعنى قول المصنف يروى  
ويعبر على معناه الجواز بدليل قوله الاتي ومن استعمال الجوع والعطش الخ لان زعم  
وجوب ما ذكر ممنوع كما سبقه وانما قد رجع يروى كل عطشان دون من ورده مثلا لانه  
أنسب اذ معنى يروى يزيل العطش وتطبيق ازالة العطش بالعطشان أنسب من تعليقه بنحو  
من ورد كالا يقتضى وأعم اذ يشل غير الوارد أيتا وأبلغ اذ تعليقه بكل عطشان دون كل وارد  
اشارة الى أنه بلغ من الكثرة الى أن عم جميع البقاع بنوصفائه وتعلقه فعم كل عطشان من  
الواردين وغيرهم وكذا يقال في تقدير مفعول يعبر كل جوعان ولا يقتضى على عاقل بعد ما نقرر  
ظهور تنقير الشارح لهذا المحل وحسنه ودقته وأنه لا غبار عليه ولا تكلف فيه بوجه من  
الوجوه يستند اليه فزعم الكمال ان فيه تكلفا لا يقتضى على الفطن زعم فاسد وغويه حامد  
كاسد لا يجد له شبهة فضلا عن صحة فيا ليت شعري أى تكلف فيه وأى فطن يتوقف في محاسنه  
المكثرة ولطائفه الغزيرة ونحو ذلك من شرور أنفسنا وقد علم مما قرناه ان الوارد من قبيل  
الجواز المرسل ولما جوز الكمال ان يكون منها منصوبا بالوارد على المفعولية وان يكون كل  
منهما استعارة وبين ذلك اعترضه شيخنا الشهاب فقال قوله والوارد استعارة كيف يكون  
استعارة مع ذكر الطرفين انتهى (وأقول) قد يجاب عنه بأن ذكر الطرفين انما يجمع الاستعارة  
اذا كان على وجه ينبي عن التشبيه لا مطلقا ولهذا جوزوا الاستعارة في القمر من قوله

لأنه جوارى من بلى غلالته \* قد زار زاره على القمر

مع ذكر الطرفين واعتذر واعنى ذلك بما ذكره فليتأمل ثم رأيت الكمال في قطعه جوارى الخالية  
من غير تعقب لها (قوله من زهونه بكذا) قال شيخنا الشهاب مسدده الزهو والزهو هو  
اهم للقدر الذي يحز به الشيء وبقدره لا مطلقا القدر انتهى (قوله يعنى يشبع) اشارة الى  
الجواز وانفسيرا بالاشباع معونة المقام وقوله الذى من صفته الخ اشارة الى الصلافة وهى  
السيمية فان الاتيان بالمير سبب في الجلالة للاشباع (قوله الى ما هو فيه) تخصيص للمفعول  
المحذوف لعدم مكان التعميم الى غير ما هو فيه (قوله الذى من صفته انه يشبع) اشارة الى  
علاقة استعماله يعبر عن يشبع وهى السمية (قوله بقرينة السياق) أى سياق المذبح  
(قوله ووصفه بالارواء الخ) جواب ما قد قيل من المثل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب أن  
من الماء ما يشبع أيضا (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما) لم يذ كر مثل  
ذلك في قوله يروى ويعبر فانهما أيضا مستعملان في غير معناهما مالم يلزم ذلك كما ذكر في الجوع  
والعطش لانهما تابعان لذلك فى المعنى (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما  
المعروف كانهما الخ) اعترضه شيخنا الشهاب اعتراضا أحسب بل أجزم انه مسدود بوجه من

من زهونه بكذا أى حزنه  
حكاه الصغاني قلبت الوارد  
ههنا لظن انها اثر الفرائد  
كأن كساه (منهلا) حال من  
ضمر الوارد (يروى) بضم  
أوله أى ~~كل~~ عطشان  
الى ما هو فيه ويعبر بفتح  
يعنى يشبع كل جائع الى  
ما هو فيه من ما رآه اناهم  
بالمرة أى الطعام الذى من  
صفته انه يشبع محذوف  
مفعولى الفاعل للتعميم مع  
الاختصار بقرينة السياق  
والمثل عين ما نورد ووصفه  
بالارواء والاشباع كأن  
عين ما نوزم فانه يروى  
العطشان ويشبع الجوعان  
ومن استعمال الجوع  
والعطش في غير معناهما  
المعروف كانهما قول العرب  
جعت الى لقاءك أى اشتقت  
وعطشت الى لقاءك أى  
اشتقت حكاها الصغاني



سيجئنا الله لامة فقال ما نصه اعلم ان جعله في الاسلام ضمير الوارد المتأخر على جميع المراجع  
 بوجوب حصوله من قبل تشيها يلحقا بمختلف الاداة وكذا كون كل من يروي ويحرمه الزلف معناه  
 الحقيقي اذ التقدير عند الوارد جميع المراجع من قد مررنا بمختلف حاله كونه كنه من مر واسكن  
 عطشان وشيع لكل جوعان ورجل من لا على تقدير الحالية المذ كورة اسماء ما وتتحققية  
 سرور كونهما الضمن تشبيه معناه أي ما عني بالانظر واستعمل فيه بما رضع له فذا كومن  
 ان كلاما ياتع وعطشان مستعمل في غيره معناه المعروف مبنى على السهو المذ كورة على انه  
 لو سمع كونه فلا استماره وتوجب كون يروي ويحرمه وهو مستعمل في معناه اذ هو الوصف  
 الملائم للاستعماره بل سر حواياه غير مجاز وضابط الفرق بين التشبيه والاستعارة قال  
 التفازي ان اسم التشبيه في الاستعارة يكون مستعملا في معنى التشبيه مر ادا به ذالك بحيث  
 لو اقيم مقامه اسم التشبيه استقام الكلام وفي التشبيه يكون مستعملا في معناه الحقيقي مر ادا  
 به ذلك ثم قال في قوله تعالى وما يستوى البحران هذا اعذب الى قوله ما هو دلالة فاطمة على ان  
 المراد بالبحر برعناهما الحقيقي فيكون تشبيها أي لا يستوى الاسلام والكفر الذي انما  
 كالبحرين الموصوفين قال وقد خفي هذا البيان على بعض الازدهان فذهب الى أن هذه الابدان  
 نبيل الاستعارة اه لفظ شينا (واقول) من الشجب انهم يجروا على هذا الامام بالعراقية  
 فهو كسر اب ببيعة يصحبه الطمان ماء حتى ادا جاعا لم يجد شيئا واعلم ان صاحب التلخيص  
 قد فسر في ايضاحه الاستعارة بقوله ما تضمن تشبيه معناه بما رضع له قال والمراد بمناه ما عني  
 اللفظ واستعمل اللفظ فيه قال فعلى هذا لا يتناول قولنا ما تضمن تشبيه معناه بما رضع له اللفظ  
 المستعمل فيما رضع له وان تضمن تشبيه شي بغيره زيد أسد ورايت زيدا أسدا ورايت به أهدا  
 له اذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يجمع تشبيه معناه بالمعنى الموضوع له لاستعماله تشبيه  
 كشي بنفسه قال في الطول وفيه فطر لا لا الاسم ان أسدا في غير زيد أسد مستعمل فيما رضع  
 بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازا واستعارة كافي رأيت أسدا ربي بقرينة جملة على  
 يد ولا دليل لهم على ان أدلة التشبيه هنا مخذوفة وان التقدير زيد كالأسد الى آخر كلامه  
 منه قوله فتوالت زيدا أسدا اصله زيد رجل شجاع كالأسد فذنا التشبيه واستعملنا التشبيه به  
 معناه فيكون استعارة اه وبعبارة التواريخ ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجوهري رأينا  
 كونه مستعملا في التشبيه المتروك وهو الرجل الشجاع لاي المعنى الحقيقي ليشتر ان تقدير  
 اداة التشبيه الخ اه والحاصل انه ذاهب الى محو زيد أسد معارضة اسم التشبيه به خبرا عن اسم  
 تشبيه حقيقة أو حكما كافي الحال الى أنه استعارة وهو ما قلناه غيره من المتأخرين من المحققين  
 في غير هذا عقبت قال كلام ذكر ما نصه هذا رأى السلف من علماء البيان في زيد أسد  
 في غيره وهو انه تشبيه يلحق بمختلف الكاف واما المحققون من المتأخرين فقد ذهب الى  
 ادا استعارة للرجل الشجاع اه وأما رد السديد عليه في ذلك فهو على تقدير لزومه لا ينجح  
 بونه مذهب المتأخرين من المحققين يسع آساعهم فيه مع ان جميع ما احتج به في رد برونه  
 فمن مروج الحواشي كما هو معلوم للمتبع لها ولو لا مزيد الاطالة لا ستوفينا ذلك وقد اطلب  
 السبكي في عروس الافراح في تجويز الاستعارة بوجوده قلبه وأثرى عليه ورجع الى

الأولى ان المستعار يعنى صاحب التخصيص وكل من تكلم في قوله تعالى بغير ما احصينا كان لم  
 تقن بالامس وقوله تعالى فأصبح هشما تذروا الرياح جعل حصيدا وهشما استعارة قال وهو  
 بنقض قولهم اذا وقع المشبهة به خبرا أو سالا يصحكون تشبيها وان الرمان وغيره جعلوا من  
 الاستعارة وانما تعود المناقاة مبصرة مع ان مبصرة حال وان الرمان والامام بخر الدين والزنجاني  
 جعلوا منه يعنى من الاستعارة وقوله تعالى وسراجا منيرا وان كان حالا وان الزنجارى جعل منها  
 قوله تعالى نساؤكم حرث لكم حيث قال مانصه وهذا مجاز شبيه بالبحار فان في كل  
 استعارة تشبيها معنويا وقوله تعالى وسيد او حصورا فقال استعير الحصورين لا يدخل في اللعب  
 وان جماعة جعلوا منها قوله تعالى هن لباس لكم وان التذوق في الاقصى القريب عن جزم  
 بان زيدا أسدا استعارة وان عبد اللطيف البغدادي قال في قوانين البلاغة التشبيه مصرح  
 بحرفه والاستعارة ان يطلق على المشبهة اسم المشبهة به من غير تصريح بأداة التشبيه فيقال زيد  
 أسد ويرى غير وغير أسد في شجاعته وان النخاعة من آخرهم ذكر وان في نحو زيد زهر شعرا  
 ما يشهد دلالة استعارة وان ابن مالك قال في شرح الكافية اذا قلت مشبرا الى شخص هذا أسد  
 فقبسه ثلاثة أوجه أحدها تزيده منزلة الاسد به اللفة دون أداة تشبيه والثاني ان ينوي أداة  
 التشبيه اى زيد مثل أسد وفي هذين الوجهين لا ضمير في أسد الثالث ان يتناول أسد بصفة وافية  
 يعنى الاسدية ويجرى مجرى ما أولته به فيتم عمل الضمير ما اذا أشرت لحبوان مقدر فلا يكتفى  
 ضميرا لا يقال اغما وزابن مالك الاستعارة في هذا الاسد لان اسم الإشارة لا يصدق عن الحقيقة  
 كان زيدا يصرف لانا نقول قد مثل بقوله لسان الفتى سبع واللسان كزيد في صرفه عن  
 الحقيقة وان المصنف ينفى معنى صاحب التخصيص ذكر في قوله صلى الله عليه وسلم وهم يدعى من  
 سواهم انه استعارة وهو عكس ما ذكره هنا وان صاحب مواد البيان جعل من المجاز قوله  
 تعالى أمهاتهم من قوله وأزواجه أمهاتهم وقوله تعالى نساؤكم حرث لكم وقول النبي صلى  
 الله عليه وسلم النساء جنات الشيطان والشيطان شعله من الجنون والمسلم مرآة أخيه قول  
 تصحكم المشايخ على جميع هذه الطوائف وغزاة الأئمة في جميع هذه المواضع بالخطا والسوء  
 كما حكموا بذلك على الشارح أو يخصون بذلك الشارح سبحانه الله عما يصفون وجعل من  
 الثانية ان الاصوليين يختلفون فيما اذا راعوا بين المجاز والاضمار اجماعا وأولى وذلك في مطلق  
 المجاز وفي علم أصول الفقه اما الاستعارة التي هي أشرف أنواع المجاز قائم مقدمة على  
 الاضمار ولا سيما ونحن في علم البيان الذي الاستعارة فيه هي الاصل وهم يجمعون على ان  
 الاستعارة خير من الاضمار وان تجوز الاستعارة لا يحتاج لدليل لانه مجاز شائع فكما يجوز  
 أن تقول جاني أسد تريد الاستعارة يجوز أن تقول زيد أسد وهذا قياس على قال وما يظن من  
 الفرق بينهم ما ساجب عنه وان حاصل كلام الزنجارى والسكاكى وصاحب التخصيص ومن  
 تبعهم ان نحو زيد أسد انما يمكن استعارة لا امتناع امكان حمل الكلام على الحقيقة وان من  
 شرط الاستعارة امكان حمل الكلام على الحقيقة في الظاهر وتامى التشبيه ولا حاصل لما قالوه  
 لانا نقول ليس من شرط الاستعارة ذلك بل لعكس وقيل لا بد من عدم الصلاحية كان أقرب  
 لان الاستعارة مجاز لا بد له من قرينة فان لم تكن قرينة امتنع صرفه الى الاستعارة وصرفناه

الى حقيقته وانما تصرفه الى الاستعارة بغير تقييد فانها تسمى تارة تكون موصوفة بحالة  
مثل رأيت أسدا وتارة تكون الحقيقية مثل ريشه خيرا عنه بالاسد فانه مرة تصرف الاسد عن  
ارادة الحقيقة وايضا ما نجد القائل كثير من المراضع لا يصلح للثديتين ويبدو ان استعارة  
ولا يكادون يترددون فيه كقولك تكلم الاسد وري الاسد بالثياب وكيف يمكن تسمي  
التشبيه في مثله وايضا فليس كل ما وقع خبر المبتدأ يمنع جملة على الحقيقة فالكلام اذا قلت هذا  
أسدا والى في داري أسدا ونحو ذلك مریدا زيدا فقد وقع الاسد خبره بتمامه ومع ذلك لا يمنع  
جملة على حقيقته فكان ينبغي أن يسمى استعارة فالله في المني قاله لا يقر لهم بل كل خبر الا ان  
كانت مقسدة اليك وتر كونه موضوعه وايضا فالله التي ذكرها بعينها موجود في الصفة التي  
لا تفصل أن تجري بالحقيقة على موصوفها نحو رأيت رجلا جوارا ومررت بزيد الجور ومع ذلك  
هو عندهم استعارة لا تشبيه لانه ليس في حكم الخبر وايضا فصار زيدا استعارة كاسم ربه  
المصنف يعني صاحب التخصيص في الكلام على ان الاستعارة مجاز لغوي مع ذكر طرفي التشبيه  
ووجود ما ذكره وقد ظهر ان كون زيدا اسدا استعارة مذهب صاحب المظن والبلوغي  
وناهيك به وبهم ابل ومذهب غيره من متأخري المحققين كما تقدم نقل بعضهم له عنهم بل وغيرهم  
من تلك الطوائف المتقدمة كما حقت نقل اليها السبكي له عنهم بل وصاحب التخصيص نفسه في  
بعض المواضع كما تقدم في كلام البهاء ايضا فهل يسوغ لعاقل مع ذلك ان يحكم بالسموع على من  
يجري على هذا القول الذي به هذه المترلة خصوصا مثل هذا الحق الثابت كلاكه لا يصدق وهذا  
الحكم الاعس هو وعقله وعدم اطلاع على حقيقة الحال مع التساهل بالمسارعة الى الخطئة  
الائمة وعدم التثبت الواجب واعلم ايضا ان الترشيع لا يجب ان يكون مستعارة لاق معناه  
الحقيق واهذا مما قال في المظن قبل قوله فصل في شرائط حسن الاستعارات بنحو ورتب  
مناصبه وما يدل على ان الترشيع ليس من المجاز والاستعارة ما ذكر صاحب الكشف في قوله  
تعالى واعتدوا واما ما لا يشبه الاية انه يجوز ان يكون الجبل استعارة لله هذه والاعتصام  
استعارته ونوق بالله هذا وهو ترشيح لاستعارة الجبل بما يشبهه قال السيد ومرآة انما الى  
ان صاحب الكشف يجوز في الترشيع كونه حقيقة ومجازا كما في ترشيح الاستعارة بالكناية  
ان يجوز في عبارة الكشف بان المراد هو ترشيح فقط فان الاقوى مع كونه ترشيحا في الجملة  
استعارة ايضا وان كانت تابعة لاستعارة الجبل لله هذا وقد تابع صاحب الكشف على ما  
جوز في غيره وزاد بعضهم كالمعاني في التماس السمع فتدعى في رسالته التجويز كونه مستعارة  
ملائم المستعار منه ملائم المستعار له ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملائم المستعار  
بلسن موضوع للمستعار منه فعلم انه يجوز فيه ثلاثة اوجه الحقيقة والمجاز والمرسل  
والاستعارة كما صرح بعضهم بالوجه الثلاثة وبين جريانها في الاية المذكورة واذ انظر  
ذلك طهرت كل الظهور وان جواز كون ما ذكر استعارة قول ذهب اليه طوائف من المتقدمين  
والمتأخرين وانه قول متأخري المحققين واختاره مثل المولى سعد الدين وان الحكم بسموع  
من يجري عليه كالتأويل الحق خطأ واضح لا منشأ له لعدم الاطاعة بحقيقة الحال واهمال  
التثبت الواجب وان جميع ما أطال به شيخنا الشهاب وقاتل شيخنا العلامة لم يتبع شي منه في

بحمد وان مازعه من وجوب كون مثل التشبيه بليغا على تقدير الحالة ممنوع بل غلط بل يجوز  
 على ذلك التقدير ان يكون استعارة على هذا القول المذكور واما استدلاله على ذلك بقوله  
 ان التقدير حينئذ الخ فلا يبين ولا يفي من جوع فانه مجرد دعوى خالية عن الدليل ومنه مما  
 لا يلتفت اليه عند اهل التصصيل بل كون التقدير ذلك مبي على تقدير التشبيه البليغ دون  
 تقدير الاستعارة فلا يصح اثباته به ومن ان جعل مثلا على تقدير الحالة استعارة سهو عن  
 كونها الخ هو السهو لانه لا مانع من ان يشبه هنا ما عني باللفظ واستعمل فيه أى المعنى المجازى  
 بما وضع له ولا من ان هذا هو المراد من أين جاء السهو عما ذكر فان بقى زعم السهو على مازعه  
 أو لا من وجوب كونه تشبيها بليغا فيكون الوجوب المذكور مانعا من أن يشبه ما عني باللفظ  
 واستعمل فيه بما وضع له لان اللفظ حينئذ يستعمل فيما وضع له فلا يصح أن يشبهه بما وضع له  
 لأن الشيء لا يشبهه بنفسه بطل قوله عن كونه ما تاضن الخ كما لا يخفى لأن كونه ما تاضن الخ ليس  
 هو المانع على هذا التقدير بل المانع وجوب ما ذكر بل كان الواجب على هذا أن يقول سهو  
 عن امتناع الاستعارة لوجوب التشبيه فتدبره لتلا تعلق فيه واما قوله فاذا كرم أن كلا من  
 جائع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف مسمى على السهو المذكور فهو قطعاهم ولان  
 استعمال ذلك في غير معناه لا يخفى على كون مثلا استعارة لان زعمه انه ترشيع على هذا التقدير  
 وان الترشيح يجب استعماله في معناه فتأمل ومن انه لو صح كون مثلا استعارة وجب كونه يروى  
 ويغير ترشيحا وهو مستعمل في معناه الخ مدفوع بل غير صحيح لانه ان اراد انه يجب استعماله في  
 معناه وانه لا يجوز زعم كونه مجازا مرسلا واستعارة فهو مردود لما تقدم واخصا من صاحب  
 الكشف وغيره من جواز ذلك أيضا وان اراد انه يجوز أن يكون مستعملا في معناه وان يكون  
 مستعملا في غيره على وجه المجاز المرسل والاستعارة بطل الاعتراض بذلك على الشارح وهو  
 ظاهر لان لا يتأني ما ذكره واما قوله وضايط الفرق الخ فلا يدح فيها ذكره الشارح بل بان ضابط  
 الاستعارة المذكور هو ما فانه يجوز أن يكون مثلا الذى هو اسم المشبه به مستعملا في معنى  
 المشبه الذى هو ككثير القوائد جمع القوائد ولواقيم مقام اسم المشبه استقام الكلام  
 اذا التقدير حينئذ الخ الورد جميع الجوامع من قدر ما تم تصنيف حال كونه ككثير القوائد جمع  
 القوائد ولا شبهة في اسقاء بذلك وكذا قوله ثم قال في قوله تعالى وما يستوى الجران الخ لا يدح  
 أيضا فهاذا كره لان امتناع ارادة المعنى المجازى فيه لما منع لا يتحقق مثله ما هو ما ذكره فى المطول  
 بقوله لان قوله تعالى ومن كل تاكولن لما طرا ياوتسخر جون حلية تلبسونها يعني انه قصد  
 التشبيه بالاستعارة و اراد تفضيل البحر الايجاج على الكافر بانه قد شاركه العذوب في منافع  
 والكافر خالو عن النعمة اه على انه قيل ربما يعترض عليه لجواز ان يكون قوله تعالى ومن  
 كل تاكولن ترشيحا للاستعارة أو ابتداء كلام اه فقد اتضح بما لا من عليه صحة كلام  
 الشارح وحسنه وبراهنه بما نسب اليه من السهو وغاية ما فى الباب انه جرى على أحد مذهبين  
 اخذاه مثل المالى سعاد الدين وعليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين ونقل عن متأخرى  
 المحققين ومثل ذلك مما لا يصدر الحكم بالسهم وفيه من عاقل بل من قائل زاهل وبالله التوفيق  
 فان قلت قد اتضح غاية الاتضاح صحة كلام الشارح وسقوط الاعتراض عليه رأسا

ما الحكمة في اتيانه الخلل على الاستدارة دون التشبيه بالبيع وفي جملة الجواهر في ذلك قلت  
 الحكمة أن الاستدارة بأبلغ من التشبيه بالبيع كما بناء في السابق كما انها أبلغ أيضا من جعل  
 منتهى مقول الوارد اذ لا خفاء في أن وصف الشيء بأنه متوّل أبلغ من وصفه بورد التوّل ويجوز  
 أن جعله معقولاً لا لورادانه بل لما قدمه من تقديم البيان على البين بأن يجعل من زهاء مائة  
 مصنف يابا لما بعد ولا يقاوم المبالغة الحاصلة فيجعله حالا كما تقتزّر بل لا يعد شيئا معها كما لا يعني  
 على المتأمل في وجهه اذ يظهر رجحان ما ارتكبه الشارح زيادة على مجزئته وقصته وقوله المحيط  
 يزيد ما في شرحي) يجمل أن الشرحين من جملة الكتب المذكورة في قوله مائة مصنف وانما  
 يشرح به ثلاثتهم خروجها عنهم كقوة فوائدهما ويحتمل أنهما زائدان عليهما وهو ظاهر  
 قول الشارح أيضا (قوله يزيد ما في شرحي) أقول فيه أمران الأول أن المراد زيادة ما فيها  
 من الأحكام لا يزيد جميع ما فيها أو أراد بالزيادة الأحكام والثاني أنه لا يريد عليه أنه يشرح  
 المتناهي بقامه بل كل على ما شرحه والدمته اما القلة ما شرحه والدمه بالنسبة لما شرحه هو فلم  
 يعتد به فاطلق أنه يشرحه واما تعليب أحد الشرحين لتمامه على الآخر واما أن قولك شرحي  
 على كذا يصدق لعمدة بشرح البعض من كذا فيشتمل (قوله بالتوّنين بضبط المصنف) أقول  
 يمكن تجميع لمناقبه من وصف المزيد بالكثر وعدم احتصاصه لمزيد الكتب بحذف الالف الإضافية  
 لقوات وصف المزيد عليها بالكثر وتخصيصه بمزيد الكتب فان التبادر وكون موصوف الكتب  
 فيهما هو الكتب متعلقا بمزيد (قوله ويضمّر جمع الجوامع بمعنى المعنى المتصوّد منه) أقول  
 يحتمل أن يكون في زيادة لفظ المعنى إشارة إلى أن معنى جمع الجوامع الالفاظ المخصوصة  
 كما هو مختار السدرون واتفق من المحققين في معنى الكتب والابواب ونحوهما والا كان  
 الطاهر أن يقول بمعنى المقصود منه بامقاط لفظ المعنى ثم ههنا البحث الأول أن يقال لجعل  
 المقصود هو المعنى دون الالفاظ ولا جعل كل كلمة مقصودا ويجب أن الظاهر ليست الاوسائل  
 لفهم المعنى فلم يشأب وصفها بالمقصودية على أنه ليس في عبارته تخصيص وصف المقصودية  
 بالمعنى غاية الأمر أنه ساكت عن وصف اللفظ بها ثم رأيت شيئا التماسا قال لك أن تقول  
 ما فائدة ذكر المعنى ويجب أن النظر إلى المعنى أو لا وبالذات وإلى الالفاظ ثانيا وبالعرض  
 الثاني أن المراد بالمقصود اما المقصود بالذات أو الأعم فان كان المراد الأول فلنخرج الحقيقة  
 اذا ثبت من المقصود بالذات مع أن المصنف أدخلها فيه وإن كان المراد الثاني فلندخل الخطبة  
 لأنها من المقصود ولتترك بملفها من أبحاثه تعالى وجهه في تأليف الكتاب والتوصل بالعادة عليه  
 وذكره عليه أفضل الصلاة والسلام في ذلك وللتعريب فيه والجل على الاعتناء به بما أشار إليه  
 فيها من أوصافه الحميلة وغير ذلك فهو من المقصود في الجملة مع أن المصنف أخرجها عنه  
 ويجب باختيار الأول ولا يلزم خروج المقدمات وانما يلزم خروجها لو أراد المقصود من العلم  
 وليس كذلك بل المراد المقصود من الكتاب كما يشير إليه قوله منه أي من جمع الجوامع وقد  
 يكون الشيء مقصودا من الكتاب دون العلم والمقدمات مقصودة بالذات في الكتاب وإن لم تكن  
 مقصودة كذلك في العلم ولا ينافي هذا الجواب ما يأتي من قول الشارح أي في أمه ومقدمة  
 أو مقدمة على المقصود بالذات الصريح في أن المقدمات غير مقصودة بالذات لأن المراد هنا

(المحيط) أيضا (يزيد) أي  
 شاملة (ما في شرحي) على  
 المختصر (لأن الحاجب  
 (وإنما) (البيضاوي) وإنما  
 بكثرة فوائدهما (مع مزيد)  
 بالتوّنين بضبط المصنف  
 (كثير) على تلك الزيادة أيضا  
 (ويضمّر) جمع الجوامع  
 يعني المعنى المقصود منه  
 (في عدة) (بكسر الدال)  
 مقدمة الجيش للجماعة  
 المقدمة منه من قديم الأزل

بما قصد بالذات المقصود بالذات العلم بالكتاب كما هنا وبذلك يجتمع أطراف كلامه ثم رأيت شيخ  
 الاسلام قال قوله يعني المقصود منه أي بالذات أو بالعرض دفع لاراد الخطبة وما وصف به  
 الكتاب بعد تمام المقصود منه اه وفيه نظر ظاهر لما تقتضيه من أن الخطبة مقصود بالعرض  
 ومنها ما يختص به الكتاب فالوجه ما ذكرناه من أن المراد المقصود بالذات للكتاب والاورود  
 الخطبة وما أطلق بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ان أريد المقصود بالذات لم كون المقدمات  
 مقصودة بالذات وسياق قريبا منها أمور متقدمة على المقصود بالذات وان أريد المقصود مطلقا  
 لم كون جولة الحد والصلاة وما اتصل به ما غير مقصودة أم لا أي مع انتهاء مقصودة في الجملة  
 ويكون اختيار الشق الثاني ومعنى المقصود منه المقصود بوضعه اه وفي جوابه نظر أيضا لانا  
 لاننا لم ان الخطبة غير مقصودة مطلقا بوضع الكتاب فالوجه ما قدمناه الثالث ان لفظة من يجوز  
 ان تكون صلة المقصود ولا يرد عليه انه يلزم حيث قلنا ان يكون المعنى المقصود المذكور خارجا عن  
 جمع الجوامع لان المقصود من الشيء خارج عنه وذلك لاجتماع هذا اللازم بناء على أن معنى جمع  
 الجوامع هو الانفاط مثلا فان المعاني حينئذ خارجة عنه مقصودة منه ثم ان أريد بالمقدمات  
 والكتب السبعة الانفاط المخصوصة ولم يقدر المضاف لم يكن الانحصار من قبيل انحصار الكل  
 في اجزائه ولا انحصار الكل في جزئياته ضرورة ان الانفاط ليست اجزاء للمعنى المقصود ولا  
 جزئياته بل كل من قبيل انحصار المدلول في الدال وضبطه به أو يقدره مضاف الى المعنى أي  
 وتخصر عبارات المعنى المقصود في مقدمات وسعة كتب وان أريد بالمعاني كما هو المناسب  
 اظاهرو قوله كتبريف الحكم وأقسامه أو قدر المضاف أي في معاني مقدمات وسبعة كتب جاز  
 أن يكون الانحصار من قبيل الانحصار الأول ان أريد بالمعنى المقصود جولة المعاني المخصوصة المعينة في  
 الواقع وان يكون من قبيل الثاني ان أريد بالمعنى المقصود مفهومه لصدقه على كل واحد من  
 المعاني التي في المقدمات والكتب ويجوز ان تكون من تبعيضية بناء على أن معنى جمع الجوامع  
 المعاني أي ويخصر المقصود مالم كونه بضمائه أي من جميع الجوامع انحصار الكل في الاجزاء  
 ان أريد به بطله أو الكل في الجزئيات ان أريد مفهومه وأريد فيه ما بالمقدمات والكتب  
 المعاني أو قدر المضاف والاثن قبيل انحصار المدلول في الدال نظير ما تقدم واما حمل من على  
 البيانية فينبغي امتناعه لانه مع احتياجه الى البناء على أن معنى الكتاب المعاني يستلزم  
 خروج الخطبة ونحوها عنه مع دخولها في معناه كما هو ظاهر اللهم الامع التكلف والحمل  
 على المبالغة وعلى هذا قالوا لا ينضم من قبيل انحصار الكل في الاجزاء والكل في الجزئيات  
 أو المدلول في الدال على قياس ما تقدم واما حملها على الابتدائية بناء على ان معنى جمع الجوامع  
 الانفاط أو نحوها فينبغي امتناعه أيضا لاغنى وجه التكلف البعد وبعاتق نظر لانه لا يتأتى  
 هنا ما قبل في قول المختصر والمطول ويخصر المقصود من علم المعاني في ثمانية أبواب كما لا يخفى  
 على من تأمل المقامين وتفاوت التعبير فيهما خلافا لما به وجهه من لم يتأمل فيه ما حان ما أطلقه شيخ  
 الاسلام من ان الانحصار باعتبار لازمه من تقسيم الكل الى أجزائه انما يتأتى على بعض  
 التقديرات كما هو ظاهر لانه تأمل فيما تقررناه (قوله يعني تقسيم) لم يقدره باللازم قال شيخنا الشهاب  
 لانه قد بدى كما في زيد تقسيمه عمرو اه فليتأمل (قوله أي في أمور متقدمة أو مقدمة على

بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا  
 بين يدي الله ويقصها على  
 قوله مقدمة الرجل في لغة  
 من قدم المتهدي أي في أمور  
 مقدمة أو مقدمة على

المقصود بالذات الاستماع بمقتضى ما فوقه على بعضه) أقول قد بين المولى ص هذا المدين انقسام  
 المقدمة الى مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وعبارته في الطول مانصه بقوله مقدمة العلم لما  
 يتوقف عليه ما له كمرقة له ونهاية وموضوعه ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قلت  
 امام المقصود لا ارتباطا له بالاعتناء به انما يتوقف عليها لم لا يلزم من فرق البعض بين  
 مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل عليهم أمران احتاجوا في التخصيص عنهما الى تنكف  
 أحدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة على ما ذكر في هذه المقدمة والثاني ما وقع في بعض  
 الكتب من أن المقدمة في بيان حد العلم والفرض منه وموضوعه زعمانهم من هذا عين المقدمة  
 له وهو كلام حسن صحيح وأما اعتراض السيد عليه في اثبات مقدمة الكتاب فقد ردوه كما هو  
 معلوم من له اطلاع على كلامهم ولا يخفى أن كلام المصنف والشارح واثبات ما ذكره السعدقان  
 هذه المقدمات مما يقع في المقصود أم من أن يتوقف عليها أولا كما أشار اليه الشارح بقوله  
 مع توقفه على بعضها بدقوله لا اتقاع بمقتضى فصله ان يجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة  
 العلم ثم كلام السعد صرح في أن المراد بمقدمة الكتاب الاضافه بخلاف عبارة المصنف  
 والشارح لكنهما قبل الجمل على ذلك كما علم مما قرأناه قوله ويخصر في مقدمات وسبعة كتب  
 (قوله اذ ثبتها الاصولي نارة الخ) قال شيخنا الشهاب فيه ان امكان الاثبات متوقف على  
 التور بوجه ما على التصور بالتعريف ومجيب بان المراد امكان الاثبات والتي على بسيرة  
 راقول وايضا ذكر التعريف والحكم بالتوقف عليه باعتبار كونه وبه امان الوجوه لا باعتبار  
 خصوصه على ان التعريف اهم من الحكم عند أهل الميزان فهو والمميز مطلقا قوله كنعريف  
 الحكم أي محضه مطلقا وان فرض أن الواقع حد لانه انما ذكر لتضمنه المدين في الجملة ولزيادة  
 القائده لا اعتبار بخصوصه (قوله وسبعة كتب في المقصود بالذات) أقول فيه بحثان الأول  
 انه قد يستشكل كون الكتب السبعة في المقصود بالذات مع اشغال السابع على ما ليس به  
 وهو ما ختم به السابع من اوصاف الكتاب والجواب أولا بجمع أن ما ختم به من اوصاف الكتاب  
 من جملة السابع وان اتصل به حسا وثانيا بان المراد عرفا بقولنا الكتاب في كذا مثلا امان  
 كذا هو المقصود بالذات واما انه في كذا وما يناسبه وعلى التقديرين فلا يضر اشتغاله على شيء  
 آخر والثاني ما اشتهر من اشكال الظرفية في امثال ذلك اذ ليست الكتب التي هي ألفاظ  
 مخصوصة على المختار مفرقة في المقصود المذكور الذي هو معان مخصوصة بل العكس اقرب  
 ولذا اشتهر أن الالفاظ قوالب المعاني وان لم تكن الالفاظ ظروفا حادثة للمعاني بل غاية الامر  
 انها دال عليها والجواب من وجوه الأول حل مثل ذلك على الاستعارة بالكتابة بان شبه الدال  
 والمذكول وهما من الكتب السبعة والمقصود بالذات المذكور بالظرف والمظروف تشبيه بعضهما  
 في النفس بجماع الارسطا بين الشيعين في كل منهما ولو لم يصرح بشيء من أركان التشبيه لم يرد  
 المشبه وهو الدال والمذكول ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه وهو الفلقة في والثاني حل  
 ذلك على الاستعارة التبعية بان شبه الحالة التي بين الدال والمذكول بالحالة التي بين الظرف  
 والمظروف ثم استعمل في التشبيه لفظية في فحوت الاستعارة أولا في الحال وتعيينها في انظرة  
 والثالث حله على الاستعارة التمثيلية بان شبه الصورة المتفرقة من الدال والمذكول وارشاد

المقصود بالذات للاستماع  
 بمقتضى ما فوقه على بعضه  
 كنعريف الحكم وأقسامه  
 اذ ثبتها الاصولي نارة ونقيا  
 أخرى كما سبق (وسبعة  
 كتب) في المقصود بالذات

أحدهما بالآخر بالصورة المتزعة من الفارق والمظروف وارتباط أحدهما بالآخر فاستعبر  
 للمشبه الملقظ الموضوع للمشبه به \* والرابع حمله على التشبيه المبالغ بحذف أداة التشبيه أي  
 وسبعة كتب كأنهم في الله ودلالات اشتد ارتباطها به \* وال خامس حمله على حذف المضاف  
 والتقدير في بيان المقصود بالذات والمراد أن اللفظ الخاص في بيان الله ودلالات ولما كان  
 بيانه مكافئ لهذه الانفاط كان البيان شاملا بما يجعل الشمولى العمومى كاشمولى الظرفى ثم  
 أن أريد بالبيان المعنى المصدرى فجعل شمول اللفظ المخصوص هو مباحته وإن جعل البيان  
 بمعنى ما يميزه فلا إشكال (قوله خمسة في مباحث أدلة الفقه) أقول ينبغي أن تكون  
 المباحث جمع محبب بمعنى محل البحث وتفسير بالقضايا أذهى محل البحث الذى هو اثبات المحمول  
 للموضوع فعنى مباحث أدلة الفقه القضايا الستة على اثبات أسوال أدلة الفقه لتلك الأدلة  
 (قوله في التعادل والتراجع) قال شيخنا الشهاب إن قلت لم عبر عن المعطوف عليه بما هو  
 وصف للأدلة وفي المعطوف بما هو فصل المرح ولم أفرد الاول وجمع الثانى قلت لأن التعادل  
 وصف لها في نفسها ولا كذلك المعطوف ولا ستواء المعطوف عليه واختلاف المعطوف  
 بكثرة أسمايه اهـ ولا يخفى أن هذه العبارة هي عبارة المصنف الآتية في الكتاب السادس  
 والشارح اغماصا بعبارة المصنف الآتية قاله وقال والجواب اغماصا بعبارة المصنف  
 (قوله والسابع في الاجتهاد) أى في مسائل وما يتعلق بها كتحريفه (قوله وماضى السه) أى  
 الى الاجتهاد لا الى ما يتبعه قال شيخنا الشهاب لأن الضم الى المتبوع أولى منه الى التابع ولأن  
 الضم صريح الضمائر أولى اهـ (قوله المفتخ) قال شيخنا الشهاب بيان لأن ضمه اليه بسبب  
 اقتضاه بسببه مما يتبعه اهـ (واقول) ويحتمل أن يقال بيان لأن تأخير هذا المضموم عما  
 يتبعه لمناسبة افتتاحه بمسئله من ذلك التابع فلا يكون أصل الضم له إلا لا افتتاح المذكور  
 كما هو اللانزاع على تقرير شيخنا كما يحتمل أن تكون الألف في ماضى اليه عائدة لما يتبعه ويوجه  
 هذا الضم بالافتتاح المذكور ثم قال شيخنا وأعلم أن مفتخ الشيء منه فيكون المسئلة  
 المذكورة من علم الكلام تغليب أفعى من مسائل الفقه قطعاً اهـ (واقول) ما ذكر من أن  
 مفتخ الشيء أنه كيان موضوع فقد مرح الثورى في ذكرهم افتتاح خطبة العبد بالتكبير بأن  
 التكبير ليس منها وأن الشيء قد يفتخ به على سبب منه (قوله الكلام في المقدمات) أقول يحتمل  
 أن يكون الكلام مبتدأ ما بمعنى التكلم شبيهة بما في المقدمات سواء كتبت بمعنى الانفاط  
 أو المعاني على أن في السببية والمعنى التكلم الآن كائن في شأن المقدمات وبسبب بيانها وما  
 محذوف وفي المقدمات صلا والمعنى التكلم في المقدمات أى في شأنها وبسبب بيانها الآن  
 أى كائن الآن وما معنى التكلم به خبر في المقدمات فإن جلت المقدمات على المعاني ففي  
 الفارقة ما تقدم في الكلام على قوله وسبعة كتب في المقصود بذات وان جلت على الانفاط  
 كانت الظرفية من قبيل ظرفية الخاص للعام لا شاملا عليه ويحتمل أن يكون خبرا عن محذوف  
 أى هذا الكلام في المقدمات فهذا إشارة الى الكلام ما معنى التكلم فالكلام المذكور  
 بمعنى التكلم وفي المقدمات ملته أحوال منه والتقدير هذا التكلم الذى يراد الآن هو التكلم  
 في شأن المقدمات وبسبب بيانها أو هو التكلم حال كونه في ذلك وما معنى التكلم به فالكلام

خمس في مباحث أدلة  
 الفقه الخمسة الكتاب  
 والسنن والاجماع والقياس  
 والاستدلال والسادس في  
 التعادل والتراجع بين هذين  
 الأدلة عند تعارضهما  
 والسابع في الاجتهاد الرباط  
 له بعد أولها وما يتبعه من  
 التقايد وأحكام المقلدين  
 وآداب القضاة وماضى اليه  
 من علم الكلام المفتخ  
 بمسئله التقليل في أصول  
 الدين المختتم بما يناسبه من  
 خاتمة التصوف (الكلام في  
 المقدمات)



الذي كونه كذلك وفي المقدمة بحال منه أو صفة له لان قيمة معنى الفعل لا يجوز ان يتفرق في  
 والتقدير هذا التكليم بالان هو التكليم في شأن المقدمة وبسبب سببها أو هو التكليم  
 به حال كونه في المقدمة وفي الطريقة حيثما تقدم هذا ان حملت المقدمات على المعاني فان  
 حملت على الالفاظ فالمسبب في قوله في المقدمات هو الخالية دون الصلة وفي الطريقة أيضا  
 ما تقدم فليست على ان به من هذا الوجه لا يجوز عن تكليف (قوله) اقتضاهما بتعريف أصول  
 القصة) أقول فيه ليحاشا أحدها قال شيخنا العلامة الغفرير رجوع المقدمات لقوله  
 اقتضاهما وعاد الغفرير على الكلام أن أوضح لان المقنع بتعريف أصول القصة هو الكلام في  
 المقدمات اهـ (وأقول) التعريف من جهة المقدمات كما تقدم في كلام الشارح فتأتي  
 الغفيرة للإشارة الى بعضه التعريف منها وان لم يكن هناك الا المقدمات التي منها التعريف لا شيء  
 آخر مقتضى التعريف كما توهم من تذكر الغفيرة لعمدة الشارح الى ان لم يكن واجبا (فأرد  
 قلت) قد تقدم ان المقنع به الشيء قد لا يكون منه ثابت الغفيرة لا يدل على بعضه التعريف  
 (قلت) الظاهر والتبادر من المقنع به الشيء انه منه وما كونه ليس منه هو احتفال بخلاف  
 لظاهر والتبادر فثبت ان المقدمات عبارة عن الالفاظ على ما صرح به كلام العدد السابق  
 في مقدمة الكتاب التي هي المرادة هناك على ما تقدم وعلى ما هو المأمور لكونها جزءا من الكتاب  
 الذي هو عبارة عن الالفاظ على ما هو المختار فيه ويمتد فالمراد بذلك كون المقنع به  
 الذي هو بعض منها لفظا أيضا وقد تقدم ان التعريف من بعضها فان أريد به اللفظ فواضح  
 أو المعنى كان على حذف النضاف أي اقتضاهما لفظا بتعريف أصول القصة فان جمعت المقدمات  
 عبارة عن المعاني كالكتاب على ما هو أحد الاحتمالات فيه فلا إشكال ثالثها ان ينبغي أن يكون  
 المراد اقتضاهما بتعريف أصول القصة مع معرفته بفتح الراء هو أصول القصة بدليل انه لم يحدد  
 ذكر التعريف وسد لعدم إفادته حيث لا بد من دليل انه لا يتقدم من قولنا ذكر فلان تعريف كذا  
 اصطلاحا الا انه ذكر كذا وتقرره فلا حاجة الى ما يقال لا بد من حمل الافتتاح على العرفي لانه  
 لم يقتض حقيقته بتعريف الأصول بل بالعرف أي يقع الراء الذي هو أصول القصة وذلك لانه اذا  
 كان المراد التعريف والعرف كان المراد الافتتاح الحقيقي لا العرفي (قوله) ليس ورواه طائفة  
 (أقول) لعلنا ان يقول هذا الدليل لا ينتج افتتاح المقدمات بالتعريف بل هو جزء من أصول  
 القصة الذي هو العرف وان كانت داخل في الكتاب وانما ينتج افتتاح الكتب المشيعة التي  
 هي أصول القصة ويمكن ان يجاب بان طلب أصول القصة بتسليم طلب مقدماته فينبغي أن  
 يتصوره أو لا يكون على بسيرة في طلب مقدماته أيضا قوله ليكون على بسيرة في طلبه أي  
 المستتبس اعطى ما ينتج فيه أو المراد بطلبه أعظم من طلبه نفسه بطلب ما يقع فيه وبان افتتاح  
 الكتب السبعة منه فحق عند افتتاح المقدمات به بناء على أن المراد بافتتاحه به تقديمه عليه  
 (قوله مسائل كثيرة) أقول فيها بالكثرة إشارة الى دفع ما يقال لاحاجة في طلب مسائل  
 الى نسوره بتعريف اذ يمكن الوقوف على مسائله بدون قصوره بتعريفه بان تعدله واحدة  
 واحدة وتغيره نوع غير كالتقال له مسائل التي هي مستقلة كذا ومسئلة كذا وكذا  
 الى آخرها فاشارة الى أن كثرتها تمنع الوقوف عليها بتعريف الطارق ويخروج الى الصور

اقتضاهما بتعريف أصول  
 القصة ليس ورواه طائفة  
 مسائل الكثيرة

بالتعريف ونسبه نظر لان الوصف بالكثرة لا ينافي الامكان بل ولا يقتضي المشقة كذا فان  
الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والوقوف على تلك المقادير نحو  
العدد يمكن بل ولا مشقة في بعضها أو كلها الآن يجاب بان المراد بقرينة المقام الكثرة الظاهرة  
بحد الاسيما مع تكرار المسائل من كل فن على غير الدور بحيث لا تنفص على حد حتى ههنا بحث  
آخر وهو انه يمكن تصور كل نوع منته بانفراد وبذلك يكون على بصيرة في طلبه كما لا يخفى الآن  
يجاب بان ذلك في معنى تصويره بشيء انه لم يكن من قبيل تصويره بشيء فليتل (قوله  
ليس) ون على بصيرة في طلبها) أقول لئلا ان يقول ان أراد بصيرة ما فهمى لا توقف على  
التعريف بل تحقق بغير ما يعلم كما يعلم عبادا حكمه من السعدا وكال بصيرة فهي لا يكتفي فيها  
بجود التعريف كما يعلم عماد كرا أيضا قال المسبدي في سوانش شرح الشبهة واعلم ان الواجب  
على الشارع في كل علم أن يتصوره بوجهه والامتنع الشرع فيه بدونه وأما تصويره برسمه فانما  
يجب ليكون في شروعه على بصيرة وان يعتقد ان لذلك العلم فائدة مخصوصة تقترب علمه سواء كان  
ذلك الآلة قادرا ما أولا وما يباقي الالات أو لا وما لا اعتقاد لما هو فائده وغرضه في الواقع فانما  
يجب ان يكون سعيه عما يهدى على ما هو وليزاد سعيه في تحصيله اذا كانت تلك الفائدة مهمة  
له وأما معرفته بان موضوع المعلم أي شيء هو فليست بواجبة للشرع بل هي لزادة البصيرة في  
الشرع الى ان قال قد تحققت بما تقر ان مقدمة العلم المذكورة ههنا ثلاثة أشياء احدها  
تصور العلم بوجهه أو برسمه وثانيها التمهيد في فائده وثالثها التمهيد في موضوعه موضوعه  
والاولى أن تجعل مباحث الالفاظ أيضا من المقدمة لا توقف استفادة العلم واقادته على معرفة  
أحوال الالفاظ وتبينها من المقدمة أيضا بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان  
واضعه وبيان وجه تسميته باسمه والاشارة الى مسأله اجمال هذه تسعة أمور غائية منها متعلقة  
بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد غيره عند المطالب وازيادة بصيرة في طلبه وواحد منها متعلق بطريق  
استفادته اعني مباحث الالفاظ اه ويمكن أن يجاب بان المراد ان يكون على فرد معين من البصيرة  
وهو الفرد الحاصل بالتعريف وبيان المراد بصيرة كاملة لا بصيرة مالا كمال البصيرة وبان لا نسلم  
أن كون التصور بالتعريف لاجل البصيرة يقتضي توقف البصيرة عليه بل غاية ما يقتضيه  
حصولها به اما لا توقف فلا (قوله ان لو نطلبها قبل ضبطها) أي قبل ضبطها ايها ما يتصور  
ما يضبطها وهو التعريف كما هو ظاهر من السياق فلا اثر لما يقال ان شرط ضبطها لا يقتضي  
تصورها فطلبها بعد مجرد ضبطها لا يحصل معه الامن المذكور (قوله اصول الفقه دلائل  
الفقه الاجمالية وقيل معرفتها) فيه امور الاول قال الكوراني اعلم ان حقيقة كل علم مسأله  
ثم قال قد تقررت في غير هذا العلم ان الالفاظ العلم يطلق على معان أربعة الاول ادراك الشيء والثاني  
ملاحظة تحصل للمدرك بعد الإدراك وبعد ملاحظة المدرك منكر وقد تسمى تلك المسألة عقلا  
بالفعل كالنحو ومثلا فانه بعد ادراك مسأله تحدث فيه مسألة تكون موجودة قبل ادراك تلك  
أسائل النحوية ثم اذا توجه بالفعل الى تحصيل تلك المسائل وملاحظتها تحدث له حالة أخرى  
تكون مبدأ التفاصيل فتلك الحالة تسمى علما اجماليا والذي فشا منها علما تفصيليا وتارة يطلق  
على الاصول والقواعد المدركة من حيث تعلق العلم بها والمصنف استعمل العلم في القواعد فان

ليكون على بصيرة في طلبها اذا  
لو نطلبها قبل ضبطها لم يامن  
فوات ما يرسمه وضبطها  
الوقت فيما لا يفسد فقال  
(أصول الفقه) أي الفن

انظر أصول الفقه وضع باقوا العلم المباحث عن احوال الادلة السبعة التي هي موضوع علم  
 الاصول وهي مع الاسكام على ما اختاره بعض المحققين فلا يحتاج حديثه الى اضافة العلم اليه  
 الا بما هو متضمنا فلما قل دلائل الفقه اجمالا أي من حيث العلم به اذ لا يقول ذو مسكن أن  
 الدلائل الاجمالية مع قطع النظر عن تعلق العلم به انفس القن والعلم بخاص المدين فإذا اقتصر  
 هذا فنقول من فادى التعريف لفظ المعرفة كانه في المضاوى أو قيد العلم كما له ابن الحايث  
 فقد شرح بالردا ويرقا المقدر ثم قال والدلائل الاجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل بها  
 على المسائل الفقهية الى أن قال تلك الدلائل الكلية أبدا اما أن يجعل كبرى المسائل الأولى  
 أو مقدمة ما في التماس الاستدلال ثم قال ثم المختار في تعريفه زيادة لفظ العلم كما فعله الشيخ ابن  
 الحايث لان العلم يستعمل في الكميات والدلائل للذكورة كية على ما سقتنا بخلاف المعرفة  
 فانتم استعماله في الجزئيات ثم قال في قول المصنف وقيل معرفتها قد عرفت انه الحق وقال بعض  
 الشراح هنا كلاما يخفى منه العجب وهو أن ما ذكره المصنف أولا واختاره هو الاول ثم  
 من معناه القوي إذا الاصول لغة الادلة وفساده من وجوه الاول أن قد عرفت أن تعلق العلم  
 بالدلائل عملا بد منه حتى يصير علما مدونا \* الثاني أن قوله إذا الاصول لغة الادلة غلط فاحش لان  
 الاصول جمع اصل والاصل ما يقع عليه غيره كلبان للسقف والحقيقة للعيان والاسباب  
 للمدلول إذا ابتداء اعم من الحس والعقل فالمدلول من جهة ما صدقات الاصل لانه وضع لفظه  
 إذا الفاظ انما موضع له موضوعات كالان فانه موضوع للصوائف الماطق لزيد وعمر ورو بكر  
 وان صدق عليها \* الثالث لو كان الامر كما زعم فلا معنى للقراب إذا الاصول إذا كانت لغة الادلة  
 ولم يدر في نفسه معنى العلم وتعلقه بها فاقرب عما إذا يعتبر إذا الشيء لا يقرب من نفسه ومقاسدة لغة  
 التامل أكثر من أن يصيبها اتفاق البيان ومن قال من المحققين ان الاصول يجوز ابتداء على  
 معناه القوي اراد بالاصول جميع ما يحتاج اليه الفقه من الادلة السبعة والاجتهاد والقراب  
 إذا المجموع هو الذي يبنى عليه الفقه لا الادلة وحدها على ما توهمه المصنف اه كلام الكوراني  
 (واقول) حاصل ذلك كله الاعتراض على المصنف والشارح المحقق المحلى فانه الذي اراد  
 بقوله وقال بعض الشراح ولعمري انه لا منشأ له تراخيه هذا الاقوله تدبره وقد ادناه له والله  
 الحقيق بتمامه ورويه من قوله ومقاسدة لغة التامل الخ وحاصل اعتراضه على المصنف أن لفظ العلم  
 لا يطلق على الدلائل الاجمالية الا باعتبار تعلق العلم بها فلا يتجه ترجيح القول الاول ونضيف  
 الثاني وجوابه انه ان اراد أن يطلق العلم على الدلائل الاجمالية من حيث تعلق العلم بها معناه  
 اطلاق العلم على نفسه معرفة الدلائل الاجمالية فيكون المراد بالدلائل الاجمالية من حيث معرفتها  
 هو قسم معرفتها فهو ممنوع وكلام الاثمة صريح في رده وان العلم يطلق على القواعد نفسها وان  
 كان ذلك الاطلاق مشروطا بلاحظة كونها معدومة قرايج كلام الاثمة كحواشي المطول  
 للسيد في الكلام على تعريف علم المعالي وحواشي المختصر لشيخ الاسلام حبيب الله  
 الكلام على ما نصه كترامير ما فيها قلناه ولولا ان هذا الاطلاق لقلنا ويضاء وعبارة شيخنا  
 الشريف في شرح التواضع لفظ العلم بل سائر اسماء العلوم كالعلوم المعاني تطلق على ثلاثة معان  
 على المشهور المسائل وادراكها أي التصديقات المتعلقة بها ومعرفة استنباطها أي قوة

حاملة من تكرار ادراك القواعد يقتدر بها على استحضارها بلا كذب كذا اقرره والحق أن  
كونه من التكرار غالي والا لزم حصولها بعد الادراك أو معه ثم قال وفسر العلم في تعريف  
الفقه بالهيم القريب لجميع المسائل ولو يكسب وقال انه مستفيض فهو معنى رابع حقيقة الا  
أن فيه خفاء ثم ان الحق يعني السيد قال اسم كل علم موضوع بارزاً مفهوماً اجتنال هو حده  
الاسمى وحده الحقيقي تصور المسائل بل تصور التصديقات ومدلولها المطابق ومسماه الحقيقي  
أى وهو المفهوم الاجالى المذكور آنفاً كما يدل عليه كلامه بعد عارض ورسم بالتقاس الى  
حقيقته فهذا معنى خامس حقيقة وبه جزم بعد المحققين فالعلم يطلق على الثلاثة وعلى مفهوم  
يصدق عليها المقصودة له من كلامه وهو نص فاطع على أن اطلاقه على القواعد ليس معناه  
ما ذكر وان سلم انه يطلق على نفس القواعد لکن لا يتم ملاحظة كونها معلومة فلا معنى لما  
زعمه أن الاطلاق على العلم بها هو الحق ومن أين له انه الحق فانه لم يأت على ذلك بحجة فضلاً عن  
برهان وقد صرح شيخ الاسلام حفيد السيد فى حواشى المختصر بان الظاهر اطلاقه على  
القواعد لانه أشيع فى العلوم المدونة وأما اعتراضه على المحقق المحلى فى ترجيحه القول الاول  
بانه اقرب الى المعنى اللغوى اذ الاصول لغة الادلة فاما نسبة هذا الترجيح الى الحق حيث نسب  
اليه انه قال ان ما ذكره المصنف ولا واختاره هو الاولى اقرباً من معناه اللغوى اذ الاصول لغة  
الادلة فهى نسبة باطله مع ما فيها من التصريف فان التعجب المحقق لم يدع أن ما ذكره اولاً واختاره  
هو الاولى وإنما حكي ترجيح الاول بدليله عن المصنف بقوله ورجح المصنف الاول بانه اقرب الى الحق وقد  
صرح المصنف فى منبع التراجع بدليله المذكور ولغيره فليس حظ المحقق منه الا بمجرد  
حكاية وكانه بل الظاهر انه لم يدرك أن قوله ورجح المصنف الاول حكاية عن المصنف مع  
صراحته فى الحكاية عنه بل توهم مع ذلك انه من عنديات الشارح وهذا من المصائب وأما  
دعواه الفساد فدعوى فاسدة منبثة عن فساد نظره والوجود الذى احتج بها وجود قضية لا متناً  
ايها الاول فلان ما ذكره من أن تعلق العلم بالدلائل بما لا يتمه حتى نصير علماً مدوناً  
ان أراد به أن الدلائل المذكورة انحصار علم مدوناً باعتبار تعلق العلم على أن العلم هو تعلق العلم  
بها فهو ممنوع بل هى في أنفسها علم وان كان ذلك مشروطاً بملاحظة كونها معلومة كما تقدم  
بيان ذلك بما فيه مقنع للعاقل وان أراد انها بنفسها تصير علماً لکن بالشروط المذكورة فاحتجاجه  
بهذا الوجه على ما زعمه من فساد كلام الحق احتجاج باطل كما هو ظاهر وكانه لم يعرف الفرق  
بين الامرين فانه قد يشبه على من لا يحسن التأمل وأما الثانى فلان دعواه الغلط القاضى من  
تموره القبيح وغلطه القاضى وذلك لوجود الاول ان المصنف ثقة فى النقل وقد نقل عن اللغة  
ان الاصول الادلة ومجرد اثبات ان الاصل فى اللغة ما يبنى عليه الشئ لا يتنى ما ذكره لجواز ان  
يكون له فى اللغة معنى آخر وهو ما ذكره وعدم نقل غيره لذلك لا ينافيه على ان عدم نقل غيره لذلك  
غير ثابت فالاستدلال بما زعمه من الغلط القاضى الى مجرد ما اشعر من ان الاصل فى اللغة  
ما يبنى عليه الشئ من الخطأ القاضى والثانى انه يجوز ان يريد بكون الاصول لغة الادلة ان  
بما صدقها الادلة غاية الامر أن فى العبارة نوع مسامحة لا يتحاشون عن مثلها فيرجع النزاع  
حينئذ الى المناقشة فى العبارة بسبب ارتكاب مسامحة فيها اعتمد مثلها مع اشتراك المناقشة

في العبارة ليست من دأب اصحاب فكيف يصح لدى عقل مع ذلك دعوى الغلط الفاعل  
 والثالث انه يجوز ان يبدأ الأصول في قوله اذا الأصول لغة الالة الأصول الخافعة الى الفقه  
 لا مطلقا فتكون ان في الأصول للمعنى ولا اشكال في ان الأصول المضافة الى الفقه لغة الالة  
 بمعنى ان حقيقتها واداتها المعقودها هي الالة لانها في الفقه ما يستند اليها الفقه ولا معنى  
 لمعقود الالة ولهذا قال في التلويح فقهنا يحمل أى الدليل على المعنى اللغوي وبالإضافة  
 الى الفقه الذي هو معنى عقل يعلم ان الاقواء عقل فممكن أن أصول الفقه ما يشق من  
 عليه ويستند اليه ولا معنى لمعقود العلم ومعقود الالة انتهى فمعنى قولنا اذا الأصول لغة  
 الالة ان حقيقة الأصول المضافة الى الفقه وذاتها لغة الالة فهل مع ذلك يدور المعقود على  
 الالة ويدعوى الغلط عليهم ومن لم يجعل الله له نورا فإنه من نورهم لقائل ان يقول ما يستند  
 اليه الفقه لا يخصص في الالة بل معرفتها أيضا مما يستند اليه والجواب ما قاله بعضهم  
 في سواش على حواشي العبد للبدان ابقاء الطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصول  
 واما الى العلم به فالتبع فاذا أطلق الأصول يبادر بما يشق عليه اصالة وهو المعلوم انتهى واما  
 الثالث فلان قوله فلامعنى القرب لا متناه الالط والمقلد من كون الالة التي هي المعنى  
 اللغوي أعم من أدلة الفقه الاجالية التي هي المعنى الاصطلاحي لشعر لها غيرها كادلة الفقه  
 القسيلية ونوعه انهم خصوا ان فاعترض بأنه لا يتصور القرب حيث ان الشيء لا يقرب من  
 نفسه وهذا خطأ ظاهر بل المعنى اللغوي أعم من الالة الاجالية التي هي المعنى الاصطلاحي  
 وحيث ان إطلاق الأصول على الالة الاجالية أقرب الى المدلول اللغوي من إطلاقها على  
 معرفتها لان الالة الاجالية من افراد مطلق الالة بخلاف معرفتها وفرد الشيء أقرب اليهم  
 معرفته فاعتبار الاقربية هنا في غاية الصحة لا غير عليه ولكن مقادير التأمّل ولا سيما اذا  
 انضم اليها مزيد الاضطراف والمصدورية مما يضيّق عن انطاق الحصر (فان قلت) هذا الجواب  
 لا يصح لانه وان سكان الأصول لغة الالة الا ان أدلة الفقه من افراد الالة فهي من جملة  
 الافراد الموضوعة لها لفظ الأصول وحيث فلا أقرب لانه لا يقتضى التفرج عن الموضوع له  
 وليس كذلك (قلت) لا اخاف في انه لم يقترب في الموضوع له لغة خصوصيات الافراد فادلة الفقه  
 الاجالية من حيث خصوصياتها المعتبرة في المعنى الاصطلاحي ليست من الموضوع له حتى  
 لو استعمل اللفظ فيها باعتبار خصوصياتها مكان محاذ كما يعلم من كلام الشارح في بعض  
 المواضع الا انية فمعنى باعتبار خصوصياتها لغوية للموضوع له وهذا التقدير كاف في تصحيح  
 الاقربية (فان قلت) أنما هذا الجواب اعيان ظهور أواميد بالدلائل ما هو الظاهر منها لكن آل  
 الحال الى ان المراد بها المسائل الكلية الباحثة عن أحوال الدلائل كما سبقين قريبا وحيث  
 لا يظهر الجواب (قلت) بل يظهر أيضا حيث ان تلك المسائل الكلية أدلة أيضا كما اعترف بذلك  
 هذا المعترض حيث قال كما تقدم نقله عنه والدلائل الاجالية هي القضايا الكلية التي يستدل  
 بها على المسائل القسمية فالج على انه لو سلم انها ليست أدلة ثبتت الاقربية أيضا لظهور ان  
 المسائل الباحثة عن أحوال الالة أقرب الى الالة من التصديق بتلك المسائل لان تعلق ذلك  
 التصديق بالالة بواسطة تعلقه بالمسائل الباحثة عن أحوالها بخلاف تعلق المسائل بها

لا واسطة وما يكون متعلقا بلا واسطة أقرب مما يكون متعلقا بما اقلية امل (فان قلت) التعبير  
 بأقرب يقتضي ثبوت أصل القرب للمعرفة فأي قرب لها منها (قلت) لما لم تكن اجنبية عنها  
 بالكلية بسبب علاقتها بها كان لها اقرب منها قطعاً بخلاف ما ليس متعلقاً بها من الامور المناسبة  
 لها وغيرها والامر الثاني ان الكمال بعدان بين كل واحد من أسماء العلوم يطلق تارة على  
 المعلومات وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات قال فقول المصنف في منع الموانع ان التعريف  
 الاول هو الصواب لكونه أقرب الى المدلول لغة متقدماً لكل من ماصواب انتهى ويجاب بان  
 المصنف أراد بالصواب الاول لا منع الثاني بدليل تعبيره بأنه أقرب الدال على قرب الاخر وقد  
 بيناه فيما سبق وبدليل استناده في منع الموانع الى قول والده في شرح المنهاج ما نصه والاولى  
 جعل الاصول للادلة والفقه العلم لانه الاقرب الى الاستعمال للفقري انتهى اذ تعبيره بالاولى  
 يدل على صحة الاخر أيضاً وقد وقع استعمال الصواب بمعنى الاول في عبارات الاثقة كالسعد  
 كاتبه عليه شيخنا الشريف وقد علمت مما تقدم ان ما يطلق عليه كل واحد من أسماء العلوم  
 لا يتصرف فيما ذكره الكمال والامر الثالث ان دلائل جمع دليل وجع فصيل على فعال غير مقيس  
 ويجاب بأنه يحصل انه جمع دلالة بمعنى دليل فقيد صرح امام الحرمين بان الدليل يسمى دلالة لجمع  
 فعالة على فعال مقيس والامر الرابع ما خطر بيالي وهو ان فن أصول الفقه اما المسائل كما هو  
 المراد من التعريف الاول وان لم تنضج فيه عبارة المصنف والشارح وسأقي الاشارة اليه واما  
 التصديق بالمسائل كما هو المراد من التعريف الثاني وان لم تنضج فيه عبارتها أيضاً والمسائل  
 يجب ان تكون كلية كما صرح به بعضهم كاتقدم ذلك والمحكوم عليه في الكلية كل فرد من افراد  
 الموضوع لافهم الموضوع وانما هو اللاحظ كما كان في محله وسأقي في مجت العام  
 كلام فيه وجب ان يتبع ان يكون المحكوم عليه في مسائل الاصول مفهوم الموضوع من حيث  
 هو والتمسك بكسبة بل طبيعية بل يجب ان يكون المحكوم عليه فيها افراد الموضوع وان  
 لوحظت بمفهوم الموضوع كما تنقرو بلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الافراد التي هي  
 الادلة التفصيلية وان يكون مسمى أصول الفقه المسائل الباحثة عن أحوال الادلة التفصيلية  
 أو التصديق بتلك المسائل مثلاً قولنا الامر للوجوب مسئله من مسائل أصول الفقه والمحكوم  
 عليه فيه أفعال الصلاة انما الزكاة الى غير ذلك لافهم الامر لكنه جعل اللاحظة تلك  
 الافراد فكيف يصح قولهم اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية أو معرفتها لان المراد قطعاً  
 ليس تلك الدلائل انفسها في الاول ولا معرفتها في الثاني ضرورة ان الدلائل انفسها بموضوع  
 العلم ومعرفه الدلائل انفسها هي تصورها وكل منها لا يمكن ان يكون نفس العلم بل المراد  
 في الاول المسائل الباحثة عن أحوال الدلائل وفي الثاني التصديق بتلك المسائل وقد علمت انه  
 يجب كلية المسائل وان المحكوم عليه في الكلية افراد الموضوع لافهم الموضوع من حيث  
 هو بل مفهومه اللاحظ كما وكيف يصح قول الشارح الاتي الموضوع لبيان ما يتوقف  
 عليه من أدلته لكن الاجمالية دون التفصيلية بل يجب ان يكون موضوع البيان ما يتوقف عليه  
 من الادلة التفصيلية أي المسائل الباحثة عن أحوال ما يتوقف عليه من الادلة التفصيلية  
 أو لمعرفة تلك المسائل أي التصديق بها اللهم الا ان يجب بجمع اشتراط كلية المسائل كما هو

صريح قول الشارح السابق ومن أصول الدين ماليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود الخ  
 الان يؤول ذلك أو يتأويل كلامهم هناك يحصل التفسير الاجالية على مجرد وجوب كون  
 البحث عن الادلة على وجهه كلى بان لا يقع التفسير عن اثنى شئ من المسائل فتواقيها  
 للربوب وان كان هو المبحوث عمداً وان على هذا فنقول الشارح فليست أصول الفقه معناه  
 ليست من حيث البحث عنها على التعيين بان يقع تفصيلها عنوا بالبحث عنها لاطلاقاً أصول  
 الفقه والاوضح ان يقال ان في التفصيلية جهة اجمال وتفصيل والبحث عنها في هذا الفن  
 باعتبار الجهة الاولى دون الثانية مثلاً فتواقيها الصلاة في جهة اجمال وهو كونه امر اجبلاً ووجهه  
 تفصيل وهو تعلقه بخصوص الصلاة ودلالته على طلب خصوصها فالبحث عنه في هذا الفن  
 باعتبار الجهة الاولى لا باعتبار الثانية ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بما يوافق ذلك فقال لير  
 بين الاجالية والتفصيلية تعابيراً بالذات بل بالاعتبار اذ هما شئ واحد له جهتان فتاخير الصلاة  
 جهة اجمال هي كونه امر اوجهه تفصيل هي كون متعلقه خاصاً وهو اقامة الصلاة فالاصول  
 يعرف الدلائل من الجهة الاولى والفقه من الثانية اه (قوله المسمى بهذا الملقب المشعر  
 بمدحه) اقول هذا طارفي انه علم الاسم جنس وهل هو علم جنس أو علم شخص فيمعنا يتلى عليه  
 قال في منع الموانع وهما بحث عن عرف هو ان هذه الاسماء الموضوعات للعلوم كالفقه والاصول  
 والبحر والطب هل هي محاصرات علمية بالعبارة وهي من المقولات العرفية للروايف اسبق لان  
 قال والثاني أقوى لان العلم بالقلية يتقدم أي غالباً اذا كان معروفاً بالعبارة أو بالاضافة  
 كائن غير ونحن نجد في العرف انه لو قال القائل فلان يعرف فقهاً ونحواً وطباً فهم منبه معانيها  
 الخاصة فنزل على اسم موضوعات مع التشكيك كما يفهم من ادبهم مع التشكيكات الاربع قال  
 ثم اذا ثبت انها متفولة فهي اسماء اجناس لا اعلام اجناس لوجهين أحدهما انها تقبل الان  
 واللام ولو كانت اعلاماً لما قبلت والثاني انه قد ثبت ذلك في دابة اذ ليست يعلم قلنك هذه مثلاً  
 هذا كلامه في مع الموانع وفي كلا الوجهين المذكورين لشيء العلوية نظر لا يخفى ثم بما أورد من  
 الامثلة وتعميم البحث يعلم ما يقتضاه السكال على نقله احتياطاً والله في لفظ أصول الفقه  
 ورد عليه الوجه الاول بان مدخول اللام لفظ أصول من غير اضافة وليس العلم ابتداءً العلم  
 المركب الاضافي ولا مدخول اللام وقال السيد هو يعني لفظ أصول الله من اعلام الاجناس  
 لان علم أصول الفقه كلى يتناول افراداً مستعدة اذا انتم منه بدعياً فقام بهم وشخصاً وان  
 اتحد معارفها واول استيعاب الى نقل هذا اللفظ عن معناه جعلوه علماء العلم لخصوص على ما عهد  
 في اللغة لا اسم جنس له اه يعني ان المتعارف عند أهل اللغة هو ان المركب اذا نقل لشيء ان  
 ينقل الى المعنى العلمي ويجعل علماء قال بعضهم هذا صحيح لكنه غير مطابق لاسماء العلوم والمركب  
 والوجه المطرد ان كل عرس علماء كان أو غير يبلغ بواسطة متفصلاً حده لا يمكن تعدد الأ  
 بتعدد عمله فقد قوى شبه الشخص المقتضى حتى قالوا انه لا يجد كنهه وفالحقه أهل العرفية  
 وجعلوا اللفظ الموضوع بارزاً علماء واعترض قوله على ما عهد في اللغة بان المراد في العرف  
 اذا نقل في اللغة غير معهود الان يراد في نقل اللغة وبقية بما في التلويح ان السكاب في اللغة اسم  
 المكتوب وظاهر انه منقول اليه من معنى الكتاب كما صرح به صاحب فصول البديع حيث

المسمى بهذا الملقب المشعر  
 بمدحه بأبناء الفقه عليه  
 اذا اصل ما هي عليه غيره  
 (دلائل الفقه الاجالية)  
 أي غير المدنية

قال الكتاب لغة الكتابة ثم جعل اسما للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على القرآن وفي شرح  
 القوائد شيخنا الشريف واعلم ان أسماء العلوم كلها الكتب اعلام اجناس عند التحقيق  
 وضعت لأشعار تعدها أفرادها بتعدد المحل كالقائم بريد وبعمرو وقد يتجمل اعلام  
 شخص باعتبار المتعدد باعتبار المحل بعد عرفا واحدا وهذا انما يتم ان لم تكن موضوعه  
 للمفهوم الاجبالي كإمرة فيندفع ما قيل انما اجزئيات والجزئي لا يمكن قهر يقه على انهم صرحوا  
 بان المساهمة التي يتميز اجزأؤها في الوحد بتعددتها ببيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل ومثل  
 ذلك جار في الجزئي فيشبه التعريف فتدبر اه يعنى يمكن بيان اجزأه المتفرقة في الوجود فيمكن  
 ان يسمى بيا من احدا أو رسم الشبهة الحد أو الرسم بذلك المعنى ولم يرد انه حد حقيق لا اختصاصه  
 بالكلمات بالاتفاق فلا تغلط كذا كتب بحاشية المقام (قوله كطلق الامر الخ) أقول هو على  
 حذف المضاف أى كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنه بأنه للوجوب أى القاعدة التي موضوعها  
 مطلق الامر ومحمولها كونه للوجوب وهكذا وحذف المضاف من الامر التامع الزائغ وقرينته  
 هي ناقول المصنف السابق الا فى من فنى الاصول بالقواعد والقواعد مع قول الشارح فيه ان  
 من البيان فغاية ما في الباب ان في عبارته تسامحا قامت عليه قرينة ومنها ما لا يخبر عليه وذلك  
 لان الدلائل الاجالية يجب ان يراد بها المسائل بالقرينة المذكورة لانها التي يمكن ان تفسم من  
 معاني العلوم بخلاف مذهب الظاهر منها فترى من معانيها بل هو موضوع الاصول على ما سألني  
 فقول المصنف دلائل الفقه الاجالية اما ان يكون اراد به نفس المسائل التي هي القواعد  
 السكينة كما تقدم واما ان يكون على حذف المضاف أى كسائل الدلائل الاجالية أى المسائل  
 الباحثة عن أحوالها وبهذا يندفع ما أورده السكال على غنيل الشارح المذكور وما أورده  
 شيخ الاسلام على قول المصنف دلائل الفقه الاجالية فان كلامه ما ينبغي ارادة على المحل على  
 ظاهر العبارة مع قطع النظر عن القرينة المبينة للامرد وقد اختلفوا في موضوع أصول الفقه  
 فعند الجمهور انه الأدلة الشرعية لانه يبحث فيه عن اعراضها الذاتية وموضوع العلم هو  
 ما يبحث فيه عن ذلك والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية جملة على موضوع العلم كقولنا  
 الكتاب ينبت الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على اعراضه الذاتية كقولنا  
 العام يتشبه في حياته عليه الصلاة والسلام أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام  
 المخصوص يتشبه في حياته عليه الصلاة والسلام أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام  
 راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للأدلة والاحكام من حيث اثبات الأدلة للاحكام وثبوت  
 الاحكام بالأدلة يعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما لا يتفق ودخل  
 في ذلك أى كالمباحث فيكون موضوعه الأدلة والاحكام من تلك الحقيقة وعن الجولي  
 التفتازاني انه قال وظنى انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الأدلة يجعل المباحث  
 المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الأدلة من حيث الاثبات فتدلل لكثرة  
 الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحقيقت كما جعل المباحث المتعلقة  
 بأحوال الأدلة من حيث الاثبات راجعة الى أحوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل  
 الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول

كطلق الامر والنهي وفعل  
 النى والاجاع والقياس  
 والاستصحاب المبحوث عن  
 أولها بأنه للوجوب حقيقة  
 والثاني بأنه للعمدة كذلك  
 والثاني بأنه صحيح وغير ذلك  
 مما ياتي مع ما يتعلق به في  
 الكتب الخمسة نخرج  
 الدلائل التفصيلية نحو أقوال  
 الصلاة ولا تقرروا الزنا  
 وصلاته صلى الله عليه وسلم  
 في الكعبة كما أخرجه  
 الشيطان والاجاع على ان  
 لبنت ابن السدس مع بنت  
 الصلب بحث لا عاصب لهما  
 وقياس الأرض على البرقي  
 امتناع بيع بعضه ببعض  
 الامثلة مثل يد بيد كراه  
 مسلم واستصحاب الطهارة  
 لمن شك في بقائها



الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ومن جعل الموضوع كالأمر يراد التزم  
 والتفصيل اهـ (جان قلت) كيف يصح جعل جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات  
 والثبوت مع تنقيح الموضوع الذي هو الأدلة والأحكام بما وقيد الموضوع لا يكون ثبوت  
 (قلت) لعل التقيدها بالاثبات والنبوت والمحمول تفهمل على قياس ما قيل في موضوع المسألة  
 يتأمل أنه المعلومات التصورية والتصديقات ذاتها تنظر وذلك فالدلائل الاجبالية في عظام  
 المصنفان أريد بها تنقير المسائل احتال ان يوافق الجمهور في الموضوع وان يوافق البعض  
 وان أريد بها ما هو الظاهر وقد رخص المضاف كما تقدم فعين الاحتمال الاول فليست أمرا  
 أصول الفقه أقول يرد عليه اهـ كان المناسب ان يقول فليست من أصول الفقه  
 كونهما بعضا منه لا كونها حليمة وأجاب شيخنا العلامة في بعض دروسه بأنه غير  
 ميل المقابلة المعرفية انتهى ويمكن ان يجاب بأن كون الأصول هي الأدلة الاجبالية فنظر برهان  
 احتلالان يحتاج الى تفهيم أحدهما اهـ الأدلة التفصيلية فقط والثاني كونه مجموع اهـ  
 والتفصيلية ولما اردت في الاحتمالين مع الاختصار غير عما ذكره اصل حليمة فليست مباحية  
 لا لفقهه أي لا كلالا ولا بعضا ولو قال من أصول الفقه لم يناسب في نقلي الا  
 الاول ولا يخفى انه تكلف ويحس ان يقال اعلم بذلك إشارة الى انه على تقدير اعتباره  
 تفصيلية يختصم العلم المباح حيث تدل على اعتبار الاجبالية لان اثبات الاسوال اهـ  
 يتضمن اثباتها الاجبالية كما ان اثباتها الاجبالية يتضمن اثبات التفصيلية فلا حاجة  
 اعتبارهما جميعا فالمناسب ان يكون الاحتمال دائرا بينهما على سبيل الاتصال اهـ  
 ان كان المناسب على تقدير اعتبار الاجبالية في كون التفصيلية هي الأصول لا في كونها  
 الأصول فليست أمرا (قوله وقيل معرفتها) أقول ينبغي انه في درصقة التبريض كالنصوص  
 الواقعة في منع الواقع وهذا القول بل يجوز ديان أولوية الاول وكثيرا ما يرد مسئلة ذلك من  
 هذه الصيغة كالا يخفى على من له تتبع واطلاع فلا ينافي ما اشتهر من ان سائر أسماء العلوم تطلق  
 نارة بازاء المعلومات وأخرى بازاء ادراكها وحيث قد التعميقان باعتبار المعنيين وكل  
 صواب الا ان الاول أولى وبذلك يتدفع اعتراض السكال وغيره كما تقدمت الإشارة الى كل  
 (قوله والأصول العارضة بطرق استقادم أو مستفيدة) اعترضه الكوراني فقال  
 كلام قليل الجدوى لان أصول الفقه اذا كانت عبارة عن العلم بالقواعد الكمية التي يتوهم  
 بها الى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال فيالفتروية  
 كان عالما بتلك القواعد يكون أصوليا كما ان الفقه ما كان عالما باحتراض أفعال المكلفين  
 من حيث الصحة والقصد في كان عالما بالأفعال المذكورة من تلك الحليمة فهو فقيه  
 وكأنه اعترض بذلك عن سبق الوجه الى ان الأصول من جملة القواعد ودرجتها الاس عرفت  
 التدوين لكنه بعيد جدا اهـ (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض القاعد الا عدم التبريق  
 الكتاب ومقامه وعدم احسان التامل ولعمري انه ان مثله مما لا يليق سدوره من غير  
 حذاق الطلاب فكيف وقع فيه من تصدى لشرح هذا الكتاب والرد على من صنفه وشر  
 وذلك لان المصنف لما ذهب الى ان الأصول هو الأدلة الاجبالية فقط وأخرج

فليست أصول الفقه واعا  
 يذكر بعضها في كتابه للتبديل  
 (وقيل) أصول الفقه معرفتها  
 أي معرفة دلائل الفقه  
 الاجبالية ودرج المصنف  
 الاول بأنه أقرب الى المدلول  
 لغة اذ الأصول لغة الأدلة  
 كما في تعريف جمعهم الفقه  
 بالعلم بالأحكام لا تقسم اذ  
 الفقه لغة التبيين (والأصول  
 أي والمرء المنسوب الى  
 الأصول

الاستفادة وطرق المستفيد كان مقتضى ذلك ان يكون الاصولى هو العارف بالادلة الاجالية فقط وان لا يعتبر فيه معرفة طرق الاستفادة وطرق المستفيد لكنه مع ذلك ذهب الى انه العارف بالامور الثلاثة على خلاف هذا المقتضى بالضرورة كان مضطرا الى بيان ذلك وسكت عنه لم يشهد بالانه العارف بالادلة الاجالية فقط وهو باطل عنده كما نقرر فكيف مع ذلك الامر الواضح باننى نظرى المكابر يسوغ ان له اذى عقل ان يزعم ان هذا الكلام قليل الجدوى ويحجج عليه بما ذكره غما كثر فساد عدم التدبر نعم بنى ان لقائل ان يقول كيف صح له مصنف ان يعتبر فى مفهوم الاصولى وهو المنسوب الى الاصول ما ليس من الاصول لكن هذا شئ آخر لا دخل له فى اعتراضه كما هو معلوم وقد يجاب عنه بأنه لما توقف عنده معرفة الاصول على معرفته وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح المحقق ناسب عنده ان يعتبر فى النسبة اليه وان لم يكن منه (قوله أى المتلبس به) قال شيخنا الشهاب هذا التعبير انما يظهر على التفسير الثانى للاصول اذا التلبس هو الاتصاف بمصعب الاتصاف بالعلم دون الادلة وقد يجاب بان التلبس بالنسبة صادق بالنسبة فيه والبحث فى مسائله اهـ (وأقول) يوضحه ان الادلة التى هى الاصول هى نفس المسائل والاعمال المتلبس بها لان الملازمة المخالطة وهى أعم من أن يقوم ذلك الشئ بالتلبس أو يقوم بالتلبس ما يتعلق بذلك الشئ وقد ظهر من كلام الشيخ ان تفسير الاصولى بهذا كرجاء على كل من تفسيرى الاصول وان التلبس به عبارة فى الواقع عن الاتصاف بمعرفة من هنا يظهر انه انما يقسم الشارح الاصولى بالعارف بالاصول لتلا شكر مع قوله العارف بها بخلاف المتلبس لان مفهومه أعم من العارف فساغ ان يفسر به من غير لزوم تكرار فليتأمل (قوله يعنى المرجحات) قال بعض مشايخنا صاحب له انما كانت المرجحات فى الحقيقة ليست طرق الاستفادة الاجالية فان المرجحات انما تتعلق بالتفصيلية من حيث تفصيلها وانما طريق الاستفادة الاجالية هو النقل من الامر يعنى نفع هذا المعنى من اللفظ وقال ايضا فى قوله الا فى يعنى صفات الجتهد لما كان طريق الشئ ما يوصل اليه وليست الصفات المذكورة طرقا للمستفيد ولا موصلة اليه عبرية يعنى نفعها المراد من اللفظ اهـ وهذا مبنى على ان الشارح اصطلح على التعبير يعنى فى تفسير المعنى الخفى من اللفظ وبأى فى تفسير المعنى الواضح منه وهو شئ لم يصح المشرح بالتزامه لكن المشايخ فهمته من استقرار صنيعه ولا شك فى ظهوره فيه وهذا بخلاف ما دل عليه صنيع المولى القنارى وبجوه من استواء الصيغتين حتى انه كثيرا ما يعبر يعنى فى تفسير المعنى الواضح وبأى فى تفسير المعنى الخفى كما هو ظاهر لى لا تتبع لكلامه والمأمله وقول بعض مشايخنا السابق ان طريق الاستفادة الاجالية النقل متلافه نظرا (قوله وبطرق مستفيدة) أقول فيه أمران الاول ان الاضافة فى قولنا طريق كذا اما الى المفعول فالمراد بالطريق الموصول اليه واما الى الفاعل فالمراد به ما يصل الفاعل فيه أو به الى المطلوب وصفات الجتهد يصح ان تكون طرقا للجهتد بالمعنى الاول والمعنى الامور الموصولة الى المستفيد أى من حيث استفادته أى الموصولة الى استفادته وبالحقيقة لها والحاصل الامور التى بانضافها يصح ان يتفقد فى موصلة الى استفادته ومحله لها ويصح ان تكون طرقا للمعنى الثانى لانه يصل بها أو فيها الى المطلوب من استنباط الاحكام وعلى هذا المعنى الثانى

أى المتلبس به (العارف بها)  
أى بدلائل الفقه الاجالية  
(وبطرق استفادتها) يعنى  
المرجحات المذكورة  
معظمها فى الكتاب السادس  
(و) بطرق (مستفيدة) يعنى  
صفات الجتهد المذكورة فى  
الكتاب السابع ويعبر عنها  
بشروط الاجتهاد

قول شيخنا أطلق الطرق على صفات المجتهد لانه يتوصل الى استنباط الاحكام من الأدلة  
 والمبرجات طريق للاستفادة بالحق الاول كما هو ظاهر ولا يخفى ان المراد بصفات المجتهد  
 وبالمبرجات المسائل الباسطة عنهما كما علم مما تقدم والامر الثاني ان الكمال قال ما ذكره قول  
 المصنف ويستفيد بالعطف على طرق أى ويستفيد ما هو قول الشارح وبطرق يستفيد بها  
 تكسفاً وقعه فترك اعاد الجار هو الجارح (وأقول) ان أراد بجانحه من التكلف في تقدير  
 الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لان غاية مآله العطف على المضاف اليه بحيث  
 يكون المضاف متعلقاً بكل من المتعاطفين وهذا مما لا نزاع في صحته وشيوعه ووقوعه في أفصح  
 النصيح كما لا يخفى حتى على بعض الطلبة وان اراد التكلف من جهة المعنى باعتبار انه أطلق  
 الطرق على صفات المجتهد وانه لا يظهر كونه مطلقاً فهذا ممنوع منا ظاهر اذ لا معنى لطرق  
 الشيء الا الامور الموصلة اليه ولا شك ان اضافة الطرق الى المستفيد تقتضي انها طرق له وهو  
 صحيح باعتبار وصف الاستفادة أى طرق لعملة استفادته وتأمله وان صفات المجتهد أى قيامها  
 به أمور موصلة لعملة استفادته وتأمله لانه أى طرق للمستفيد من حيث استفادته كما شرح  
 به هذه الحنية اضافة الطرق الى المشتق أى لعملة استفادته وتأمله كما أشار الى ذلك  
 الشارح بقوله بصفات المجتهد أى قيامها بالمعمال فظهر انه لا اشكال في صحة جعل تلك  
 الصفات طرقاً للمستفيد من حيث استفادته أى لعملة استفادته وتأمله لانه لا يخل ولا تكلف  
 في هذا المعنى غاية الامر ان فيه دقة وغرابة يتوهم من سماء التكلف فيه فتأمل بلطف وانصاب  
 وأما اختاره الكمال من العطف على المضاف فهو عليه ان التقدير حيث تد العارف يستفيد بها  
 وهذه العبارة تشتمل أموراً فاتها تحتل معرفة ذات المستفيد بان يتصور انه المجتهد أو يصدق  
 بذلك ومعرفة من حيث استفادته بان يتصور انه يستفيد الاحكام من الأدلة أو يصدق بذلك  
 وكذلك هذين غير مراد وغير مستلزم للمراد ومعرفة من حيث الصفات التي يتوقف تأمله  
 للاستفادة على التلبس به وهذا هو المراد لكن العبارة غير ظاهرة فيه بل قد يتبادر منها أحد  
 الاولين فلا بد من غاية التكلف في جعلها عليه (فان قلت) مراد الكمال بالتكلف الذي نفسه  
 للشارح التكلف في تفسير طرق المستفيد بصفات المجتهد (قلت) هذا التكلف ان لم يقتض  
 عملاً مممى التكلف بما اختاره كما بيناه ما زاد عليه فلا وجه لجمع ذلك لانه دول عنه الى ما اختاره  
 المتأمل (قوله) وبالمبرجات أى يعرفها تستفاد لائل الفقه أى ما يدل عليه (ان قلت) لم  
 يقل ابتداءً وبمعرفة المبرجات ولم قال ابتداءً وبالمبرجات حتى احتياج الى قوله أى يعرفها ولم  
 احتياج الى قوله أى ما يدل عليه فانه لا معنى للائل الشيء الا ما يدل عليه (قلت) اما الاول  
 فخرابه انه وفاق اولاً ظاهر المتن فانه اضاف الطرق التي هي المبرجات الى الاستفادة فانتفى  
 ظاهر هذه الاضافة ان استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق ولما كان هذا الظاهر  
 لتوقف تلك الاستفادة على معرفة الطرق اذ مجرد ذات الطرق لا تحصل بها الاستفادة  
 فتوسط معرفتها والاحصل الاستفادة مع الجليل به التحققها في نفسها مع الجليل به امع ان عليه  
 كذلك قطعاً فامر المراد بقوله أى يعرفها (فان قلت) لو قال ابتداءً وبمعرفة المبرجات كنى وعبر  
 ان كلام المتن على حذف مضاف فلا حاجة الى ما قبله (قلت) لم يقل ابتداءً ذلك كراهة للمبادر

وبالمبرجات أى يعرفها  
 تستفاد لائل الفقه أى  
 ما يدل عليه

الى مخالفة المتن فابتدأ بواقفة ظاهره ثم بين صراجه وأيضاً لو قال ابتداء ذلك ربما توهم أنه ليس  
 المراد بيان صراجه المتن لكون هذا اللفظ ليس لفظ المتن وبهذا الذي قررناه يظهر أن قول بعض  
 مشايخنا ولم يقبل يعرفه الاخصر عما ذكرنا لا شأنا الى ان من غير هذا بالمرجحات صراجه معروفها  
 فأراد بيان المراد مما ظاهراً من مخالفة ما يستفاد من مخالفة الواضحة أيضاً فاقترع على قوله  
 ويعرفه المكان في المرجح إيهام الاحتمال انه شرط الاجتهاد فقام له اه غير طامع اذ لو عبر  
 بقوله ويعرفه المرجحات حصلت الإشارة المذكورة وان وقع الإيهام المذكور وبجميع ما تقرّر  
 سؤالاً وجواباً في قوله وبالمرجحات أي يعرفها يجري نظيره في قوله وبصفات الجتهد أي بقامها  
 بالمرجحات وانما يقل أي بقيامها بالجتهد كذا لا يلزم التكرار لأن الجتهد من قامت به صفات الجتهد  
 فلو حال ذلك صار التقدير وبقيام صفات الجتهد من قامت به صفات الجتهد والفرق بين المقامين  
 حيث اعتبر في المرجحات معرفتها وفي صفات الجتهد قيامها بالمرجحات الواضح وأما الثاني فخوابه  
 أن احتمال الاضافة في قوله دلالة الفقه ما يدل منه على غيره وما يدل عليه من غيره أحوج  
 الى ذلك التفسير دفعا للإيهام (قوله من جلة دلائل التفصيلية) قال شيخنا الشهاب من  
 في قوله من جلة دلائل التفصيلية لأنه اذا تعارضت الأدلة يستفيد الجتهد بالمرجحات ما يدل منها  
 على الفقه وهو البعض الرابع من تلك الأدلة المتعارضة واطلاق الدليل على المرجح منها  
 أغلب أولاً لأنه دليل لولا الترجيح اه وحاصله بيان أن الشارح أشار بذلك الى أن المستفاد  
 بالمرجحات ليس كل الأدلة بل التفصيلية ولا كل التفصيلية بل بعضها وهو ما عارضه غير وان  
 الدليل المستفاد بالمرجحات هو أربع الدلائل المتعارضة أولاً الأدلة المتعارضة فالمرجحات  
 تفيد أي الدلائل والأدلة عند التعارض هو الأربع المقدم على غيره الذي يجب العمل به دون  
 غيره وأنه لا يحتاج الى أن يجعل المراد أنه ليس المستفاد نفس الدليل التفصيلي بل المدلول الذي  
 هو الحكم بل يجوز أن يجعل المستفاد نفس الدليل التفصيلي من حيث أنه دليل بأن يصح  
 الاستدلال به والاخذ منه وإن المرجح ليس دلالة بالالتأويل السابق ولا يخفى أن الراجحة  
 والمرجوحية هنا قد تكون على الإطلاق كما في النسخ فإن النسخ راجح على الإطلاق والمنسوخ  
 مرجح كذلك وقد يكون من بعض الجهات كما في العموم والنصوص فإن الخاص راجح  
 على العام بالنسبة لقد راجح من العام والعام مرجح بالنسبة لذلك القدود وما زاد عليه  
 وكل ما ينه ما عوم وخصوص من وجه راجح على الآخر بالنسبة لقد وخصوصه دون  
 ما زاد عليه مرجح بالنسبة لقد وخصوص الآخر دون ما زاد عليه والفتاوى ان يقول لفظ  
 جلة من جلة دلالة التفصيلية مستدرك لاستفادة المعنى المذكور بدونه اللهم الا  
 أن يقال فهم التعبد مع زيادة أقرب فليست أم (قوله يستفيد الأحكام منها) قال شيخنا  
 الشهاب بالنسبة أي به يستفيد عطاء على استفادتها أي أهلاً لأن يستفيد الأدلة يستفيد  
 الأحكام منها ولا يصح رفعه عطاء على يكون لأن استفادة الأحكام ليس مقترنة على كونه أهلاً  
 لاستفادة الأدلة وكذا لا يمنع الاستئناف نعم أن أريد الاستفادة بالقوة جواز الرفع عطاء واستئنافاً  
 اه (وأقول) يمكن أن يجاب على تقدير إرادة الاستفادة بالفعل بأن السببية المعيرة في العطف  
 جهة الترتيب وأما من السببية التامة فالوجه جواز الرفع أيضاً طامعاً فليست أم (قوله ولتوقف

من جلة دلائل التفصيلية  
 عند تعارضها وبصفات الجتهد  
 أي بقيامها بالمرجحات  
 مستفاد الدلائل أي  
 أهلاً لاستفادتها بالمرجحات  
 فاستفاد الأحكام منها  
 وتوقف

استفادة الاحكام منها التي هي القصة ٥٨ على المرجحات وصفات المجتهد على الوجه السابق ذكره وفي تعريف المصنف  
الموضوع ايدان ما يتوقف عليه الفقه من أدلته لكن الاجبالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرتها اجدا ومن المرجحات وصفات المجتهد وانما المصنف كما عات ما قاله من انه المست من الاصول وانما ذكر في كتيبه لترقف معرفته على معرفتنا لانما طريق اليه قال وذكرنا حاشيت في تعريف الاصول كذا كرم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا الى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لطاهر المقت في أن المرجحات وصفات المجتهد طريق للدلائل الاجبالية الذي في عليه ما لم يسبق اليه كما قال من اسقاطها من تعريف الاصول وأنت خير عما تقدم بأنما طريق للدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى اليه من اكون التفصيلية بزيادات الاجبالية وهو مندفع بان توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المقيد للاحكام على أن توقفها على صفات المجتهد من ذلك

استفادة الاحكام منها التي هي القصة قال شيخنا الشهاب فيه يجوز حيث أطلق الفقه العلم بالاحكام الخ على الاستفادة التي هي سببه ومنشؤه اه (وأقول) لثقل أن ينفع الاستفادة الاحكام نفس العلم بها لا منشؤه والسبب لا يجب أن تكون الدلالة يجعل الاستفادة هي الفقه نفسه وظاهر الاستفادة والتقية بالعلم فيدر عليه ما من أن المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام أي مجموعه والنزول للعلم بالقول ويجيبان المعنى وتوقف التمييز لاستفادة الاحكام الخ اه (وأقول) الاية التنبية ليقع قوله التي مضافة والتقدير وتوقف تهيئة الاستفادة الاحكام أي الاحكام التي هي أي تلك التهيئة الفقه الخ أو يرد بان استفادة الاحكام ملكة الاية العلم (قوله) ذكره في تعريف الاصول قال شيخنا العلامة بمقال أصول الفقه دليل الاجبالية والمرجحات وصفات المجتهد وقيل معرفة ذلك في كون المراد أصول الفقه نظر لان أصول الفقه اما القواعد وما يعرفها لكن بعض تلك القواعد له أحوال تلك الأدلة التفصيلية وبعضها باحث ومبر للمرجحات وبعضها مبر لصفاتها لان المرجحات وصفات المجتهد من معنى أصول الفقه اه (وأقول) معنى هذا التلخيص صرح به عبارة كازي على أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسهم وليس كذلك المراد بها القواعد الباحثة عن أحوالها كما كان المراد بدلائل الفقه ليس بنفس تلك الدلائل القواعد الباحثة من أحوالها كما تقدم فحري ذلك وبه يدفع هذا النظر في تلك الأدلة التفصيلية كذا رأيت عنه وصف الأدلة بلطف التفصيلية فان صرح بما أزلنا عليه كلامهم فيما سبق وإن أمكن جعله على إرادة أنه باحث عن أصول فقهى الاجبالية فليست (قوله) الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه أقول لانه ان أراد بالاصول في قوله ذلك كروها في تعريف الاصول لفظ الاصول الذي المرف ليس لفظ الاصول بل معناه وان أردت به معناه فقهه أن الموضوع ليس هو معناه بل أرجح باختيار الثاني لكن معنى المناقشة على أن المراد بالاصول المعنى الظاهر منه وبه كذلك بل المراد به الجعل والتدوين والادام في لبيان ليست صلة الموضوع بل التعليل وبالمحمول والمدون لأجل بيان ما يتوقف عليه الفقه فليست (قوله) الموافق لطاهر المقت أقول انما عبر بظاهر المقت بزيادة لفظ ظاهر إشارة الى احتمال تقديره مضاف قبل الجواب استفادتها واستفادتها أي استفادة بقرائنها واستفادتها بقرائنها (قوله) الذي في ما لم يسبق اليه كما قال أقول يجوز كونها طريقا للدلائل الاجبالية لا بنات كونها من لوازم أن يكون بعض الاصول طريقا لبعض آخر منه فكيف نعلم أن يبنى على كونها طريقا ما ذكر اللهم الا أن يكون المراد أن المعنى عليه ليس مجرد كونها طريقا بل كونها طريقا خروجا عن الاصول ويرد عليه أن خروجا كاف وكونها طريقا لا مدخل له فلا بد ذكره فضلا عن الاقتصار عليه في اللفظ وكيف سأل الشارح البناء ونازع في البقي نازعه في نفس البناء اللهم الا أن يكون ما نصحه بمقتضى على التلخيص مع فليست (قوله) نفاظر) قال شيخنا الشهاب القاء مدخل على شرطه مقدرا أي ان أردت القول بالبناء لا نفاظر

من حيث سنده والاهم ولا يعرفها والمعتبر في معنى الاصول معرفة الاحكام لا كما تقدم كل ذلك وبالحال في المصنف

(أقول) أو التقدير وأما القول بالجمله فظاهر الخ على حدم اقبل في محو و ر ب ك ف كبر ان التقدير  
وأما ر ب ك ف كبر (قوله كان يقال) قال بعض مشايخنا غير يسأل الاستقبال أى يقال فريد  
عليه انه مثال لما صنعوا وهو ما ضل لا مستقبل فيحتاج الى أن يجعل التقدير فالصواب مثل  
خاصته ووصاياه ذلك المثل ليس الا بصاياه مماثلة (أقول) أو التقدير فالصواب نوع  
ما صنعوا فلا حاجة لقوله ووصاياه الخ (قوله وطرقنا استفادة مستفيدة ثباتها) قال شيخنا  
الشهاب فيه نظر اذا الطرق معناه عند المربحات وصفات الجتهد ولا تثنى منها من أصول الفقه  
بل الذى منه القواعد المفيدة لمعرفة القواعد المذكورة على التعريتين ثم يصح ذلك  
ان فسرت الطرق بالقواعد المذكورة اه (وأقول) قد حررنا فيما تقدم أن المراد بالطرق  
والمربحات وصفات الجتهد القواعد المذكورة (قوله فالمراد به بيان الماصدق) أى ما يصدق  
عليه الفقيه هو ما يصدق عليه الجتهد والعكس لا بيان المفهوم لأن مقصوده مما يختلف (أقول)  
فيه أمران ١ الاول أن الظاهر ان لفظة الماصدق اصطلاحية للعلماء وإنها في هذه العبارة اسم  
لشيء أول عليها معرب فتكون مجرورة هنا واستاءتها الفعل في حقوقهم ما يصدق عليه  
كذا يصدق عليه كذا أى الذات التى صدق عليها كذا يصدق عليها كذا « والشأن ان شيخنا  
الشهاب أورد على هذا الكلام ما أجزم بأنه مسبق به من شيخنا العلامة فقال ما نصه فيه نظر  
لانه غير دافع لما تقدمه من المنصف من انهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من  
شروط الاجتهاد به بقولهم هو ذو الدرجة الوسطى الخ لانه تعريف لا لعل الفقيه ان كان الضمير  
راجعا اليه وما للجهتد فمقتضى النظر أى في قول المنصف كذا كرم الخ الله ثم اعلان ان بيان  
مفهوم اللفظ هو تصويره أى تفصيل صورته عند العقل وتصوير الشيء بذكر اجزائه الذاتية  
أو مرادفاته التى تصورها فتصوره لكونها بنفسه أو خاصته التى يلزم من تصورها فتصوره لأن  
حضور اللازم المساوى يستلزم حضور اللازم و لذللك فهو تعريف الشئ الى حقيقى وهو ما أتينا  
عن ذاتياته الكلية كالحيوان الناطق للانسان وسمى وهو ما أتينا عن الشئ باللازم لمثل الخ  
مائع يثقل بالزبد والفلقى وهو ما أتينا باللفظ أظهر مرادف مثل العقار الخ ولا خلاف فى أن كلا  
من التعريتين الاثنتين مفهومة متخالفات مفهوم المعرفة اما الاول فلهو لم الحاد والمحدود غير  
مترادفين أى متخالفين المفهوم لأن الحد يبدل على المفردات تفصيلا والمحدود يبدل على الاجمال وأما  
الثانى فظاهر ومعلوم أن الفقه المعرفة بالمعنى أى الظن بالاحكام الشرعية المكتسبة عن دليلها  
الشرعى التفصيلى والاجتهاد المعرفة بيزنل الوسع في تحصيل ظن بحكم شرعى متسلا زمان لا سيما  
ان اريد بهما التميز لذللك كما يجيب فيصح تعريف كل من الفقيه والاجتهاد بالآثار التى يقررها  
أى الفقيه هو الشخص الذى خاصته الاجتهاد وكذا عكسه على حد الانسان هو الاضاحل سواء  
قد علم أن قولهم الفقيه هو الاجتهاد وعكسه تعريف قصده به بيان المفهوم وأن اختلاف  
المفهوم لا يضر وقد جرى ما قاله الشارح الى بعض الاوهام من امتناع التعريف بالمباين وهو  
وهم لأن المباين هنا لا يصح جعله هو كقولنا الانسان هو الكتابة اه (وأقول) حاصله أمران  
الاول أن ما قاله الشارح غير مانع لما قاله المنصف من انهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف  
عليه الفقه من شروط الاجتهاد بقولهم ذو الدرجة الوسطى الخ لانه تعريف اما الفقيه ان كان

أق معرفة الدلائل الاجالية  
المذكورة فى الكتب الخمسة  
لا يتوقف على معرفة شئ من  
المربحات وصفات الجتهد  
المعقود لها الكتابان الباقيان  
لكونها من الاصول  
فالصواب ما صنعوا من ذكرها  
فى تعريفه كأن يقال أصول  
الفقه دلائل الفقه الاجالية  
وطرق استفادة ومستفيدة  
بجربياتها وقيل معرفة ذلك ولا  
حاجة الى تعريف الاصول  
للعلم به من ذلك واما قولهم  
المقدم الفقيه الجتهد  
وكذا عكسه الا فى  
كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان  
الماصدق أى ما يصدق  
عليه الفقيه هو ما يصدق  
عليه الجتهد والعكس  
بالعكس لا ببيان المفهوم

الضمير عائدا اليه واما المجتهد فيقول المصنف كذا كرههم الخ اليه والثاني أن  
مقهور المعرفة والتعريف واجب الاختلاف سواء كان حقيقيا أو راجعا فلا يوضح الاستدلال  
باختلاف المقهور على أنه ليس المراد بيان المقهور بل يصح أن يكون المراد بيان ذلك بأن واد  
تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالتعريف فارجعنا لتساؤلهم فيهم ما وجب عليهم من الأول  
بأن التعريف للمجتهد وتقول التفسير اليه لا يثبت شيئا لأن المذهب كورسنت في تعريفه مقهور  
الاجتهاد لا ياتوقف عليه فإن قيل مقهور الاجتهاد ليس هو المذهب كورسنت في ذلك التعريف بل هو  
بذل الوسع الى آخر ما سياتي هناك قلنا الاجتهاد اصطلاحا له معنيان أحدهما المذهب كورسنت  
ذلك التعريف كما حققته هناك وعن الثاني يوجب الأول أن يكون مقهورا للشايع بمذهب كورسنت  
منع ما قاله المصنف لكنه أورد به وردة الدعوى مبالغة وحسنت يكون قوله لأن مقهوره إما  
مختلف من قبيل السند الغير المساوي وباطل مثل لا يثبت كالتعريف في موضعه والثاني أن يكون  
قد في ما قاله على الماهر المتبادر في أمثال ذلك غاية الأمر أنه حذف بعض المتقدمات لظهور  
ومثله كثير في كلامهم كالاتي في معنى له المماثلة وذلك لأن الظاهر المتبادر في مقام بيان  
الاصطلاحات هو بيان حقائقها الذاتية لا العرضية إذ لا فائدة من معتد بهم في الاقتصاد على بيانها  
ومما يدل على ذلك بل قطع به أن التعاريف الواقعة في الاصطلاحات إنما جعلها على أهم البيان  
حقائقها الذاتية لا العرضية وإن كان مختلفا فلا واد في قولهم الفقيه المجتهد تعريف الفقيه  
لم يكن المناسب الا ببيان حقيقة الدائبة إذ لم يتعزروا ببيانها في مثل آخر لكنه لا يصح إرادة  
ذلك لاختلاف مقهوره ما أي بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا التقيد لظهوره ولأن  
التفاوت بالاجمال والتفصيل في حكم عدم حق قيل بأن الحد والمحدد متميزان ولا أثر  
لاختلافهما بالاجمال والتفصيل والتعريف الحقيقي لا يمتنع المقهور فيه بغيرهما وحسنت  
فالظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق لا المقهور فتدله لأن مقهوره ما مختلف أي والمطلوب  
في مثل ذلك ببيان الحقيقة الذاتية وذلك لا يمكن مع اختلاف المقهور بغير الاجمال والتفصيل  
فتترك التصرير بذلك لظهوره ورائه المراد بالجملة فهذا مقهور صحيح بل محله كلام الشارح بل  
لا شبهة عندى في أنه مراد فان زعم المسترض عدم احتمال كلامه في بيان ذلك الزعم مما  
لا يبنى أثره بخلاف الظاهر فهو تقدير تسليمه مما لا يقبل رجوع اعتراضه حيث تدلى بالمناقشة  
في العبارة وليست من دأب المحققين أو أن جعل كلامهم على هذا المعنى لا يقبل دحضه لا لقصوره  
إرادة التعريف الرسمى فهو كما لا يقبل أيضا إذ يكفي في مطلوب الشارح ظهور كلامهم في ذلك  
المعنى ولو من طريق المعنى لا لاكتفاء ذلك في أمثال هذا المطلوب فليست بغير (قوله وان كان  
هو الأصل في التعريف) لا يقال مقتضى هذا المبالغة أن التعريف يقتضيه بيان الماصدق  
وأنه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفًا وهذا ان وافق الاصطلاح في باب التعريف بل  
عليه أن لا يكون قوله فالمراد ببيان الماصدق دائما لكلام المصنف لأنه ثبت كان تعريفًا  
وقد كرفيه شروط الاجتهاد فقد كرف تعريف الفقيه ما يتوقف عليه نفسه لا ناقول اما  
الاول أعني كون ما اقتضته المبالغة موافقا للاصطلاح أو لا فامر سهل مع أنه يجوز أن يكون  
اطلاق التعريف عليه الذي هو مقتضى المبالغة باعتبار كونه على صورته واما الثاني وهو

وان كان هو الأصل في  
التعريف لأن مقهوره إما  
مختلف ولا حاجة الى ذكره  
لاستلزامه من تعريف الفقيه  
والاجتهاد في تقدم من أنهم  
ما قالوا الفقيه العالم بالاصطلاح  
أي الخ لذلك على أن بعضهم  
قاله تعبير بما علم التزاما

ما ذكر فهو وهم قطعاً لانه اذا اريد بيان المصادق لم تكن الشروط مقصودة في بيان الفقه  
 أصلاً كما هو واضح وهذا أهون من أن تعرض له وانما انتهت عليه لانه فهم (قوله والفقه الخ)  
 أو رده عليه شيخنا العلامة كما علق عنه أنه ليس للمصنف هناك ادعاء الى تعرضه للفقه لان الفقه  
 ليس من أصول الفقه واما ابن الحاجب وغيره فالتعرض فوه لا تمس ذكر واما معنى أصول الفقه  
 من كما اضافنا ان توقف المراكب على معرفة اجزائه فتعرض التعريف طريفه الاصول والفقه  
 ثم عرفوه لقباً بقولهم هو العلم الخ وهو أدلة الفقه الخ فلهذا ادعاء الى تعريفه والمصنف انما عرفه  
 باعتبار اللقب فقط ولم يعرفه باعتبار اجزائه المركبة ولم يتعرض لتعريف الاصول الذي هو الجزء  
 الأول اه (وأقول) وهذا الاعتراض مما يتوجب منه فانه لما كان بين الاصول والفقه غاية  
 المناسبة والارتباط فاسبب تعريفه بقوله لا لتفات النفس الى سائر عند التعرض لبيان  
 الاصول وتوقفها الى ذلك فتوقفنا ما وكفى بهذا ادعاء في مثل ذلك وأبلغ منه أن أصول الفقه  
 أي هذا اللفظ لما كان لقباً به مخرج هذا الفن بابتناء الفقه عليه كما بينه الشارح ولا شبهة  
 في توقف المخرج بذلك على معرفة أن الفقه ذو خطر وقدر والا فلا مخرج بذلك الابتناء ومن أقوى  
 الطرق لتلك المعرفة تعريفه فاسبب كل المناسبة ايراد تعريفه عوب تعريف الاصول ولا يخفى  
 أن هذا من أقوى الدواعي اليه ولا ينافي في ذلك كون المضاف اليه متابعي الاحكام دون  
 معرفتهم الا ان كلامهم انشأ على الدليل وان كان المراد بالمضاف اليه هنا الاحكام فان قيل لم أشار  
 الى ابتناء المعرفة دون الاحكام قلنا لان المتبني بالحقيقة والحاصل من الدلائل بالذات انما هو  
 المعرفة وان كان مدلولها بالذات هو الاحكام (قوله النسب التامة) قال شيخنا الشهاب المراد  
 بها هنا ما أفصح به التفتازاني عند قول التخصيص الكلام ما أخبرنا وانشاء من قوله لانه لا محالة  
 يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم وهو تعلق أحد الشئيين بالآخر بحيث  
 يصح السكوت عليه سواء كان إيجاباً أو سلباً أو غيرهما كما في الانشائيات وعند قوله قد انفرد  
 بخصبره افادة مخاطب اما الحكم من قوله والمراد بالحكم هنا وقوع النسبة أو لا وقوعها اه  
 وقوله أو لا سواء كان إيجاباً أو سلباً مراده به ثبوت أو انتفاء وقوله ثانياً وقوع النسبة مراده  
 بالنسبة فيه النسبة الحكمية والتقييد بالتامة احتراز عن التقييد به ومن تأمل ما ذكرناه علم أن  
 الوقوع واللا وقوع أو الثبوت والانتفاء قيمان للنسبة التامة المذكورة في كلام الشارح  
 والتفتازاني ووصفان عارضان للنسبة الحكمية فالنسبة الاولى غير الثانية بل هي عارضا فلا  
 يصح تفسيرهما كما يؤولهمه كلام بعضهم اه (وأقول) قضية ما ذكرنا العلم بالنسبة الانشائية  
 التي في الانشائيات من الفقه وقد يقال لا مانع فليتأمل (قوله المأخوذة من الشرع) أقول  
 يشتمل الاخذ من صريحه بأن يصرح بالنسبة والاخذ بالاستنباط عنه ولا ينبغي التخصيص  
 بالثاني كما يؤولهمه كلام شيخنا العلامة (قوله أي المتعلقة بكيفية عمل) أقول فيه أمور الاول  
 أن العمل يشتمل على غير المكلف وهو متجه لان الفقه يبحث أيضاً عن أحكام أعمال غير المكلف  
 فانظروا أن العلم به من الفقه اذ بين فيه انه يمنع من المحرمات كالزنا وشرب الخمر وأنه يؤمر  
 بالطاعات كالصلاة فيمنع تعصيم الكيفية لئلا يمنع في قولنا زنا الصبي يمنع منه ويؤدب عليه  
 وأخبر الامر والضرب في قولنا صلاة الصبي يؤمر به السبع ويضرب عليها العشر والثاني انه

(والنسبة العلم بالاحكام)  
 أي بجميع النسب التامة  
 (الشرعية) أي المأخوذة  
 من الشرع المبعوث به النبي  
 الكريم (العملية) أي  
 المتعلقة بكيفية عمل فلي  
 أو غيره كالمعلم بان النبوة في  
 الوضوء واجبة وأن الوتر  
 مندوب (المكتسب) ذلك  
 العلم (من أدلتها التفصيلية)  
 أي من الأدلة التفصيلية  
 للادعاء كما نخرج بقوله  
 الاحكام العلم بغيرها



يخرج العمل بالبر بعل كالمجاهدة الحاملة لياستهالة الخرخة لا واليه فخره بالبر بعل  
 الميتة نفسه وكذا في المنافع من الارث وصحة التصرف والحقه المنافع من صحة التصرف مع انه  
 يصح عن أحكام ذلك لظهور أن العلم به من الثقة في كل احواله وانه في زيادة على ذلك  
 والثالث أن من العجائب ما علق عن شجنا العلامة من جعل كيفية العمل على صورته وهيته  
 حيث قال ومن زاد على لفظ الكيفية رأى أن العمل ذاته ليس متملة بالاحكام بل المتعلق  
 هيته الخاصة كتحريم الاحرام ثم القراءة في الصلاة مثلا اه وهذا هو وانما هو  
 المراد بكيفية العمل وجوبه أو حرمة أو غيره ذلك كما يكاد أن يصرح به عبارة الشارح ولهذا  
 قال شجنا انما هو مراده من أي بالكيفية الوجوب والحرمه الخ ويخص الحد بالعلم بالثبوت  
 والالتزام المأخوذ من الشرع المعلق بالوجوب مثلا الذي هو كيفية العمل الواجب  
 اه وظاهره تخصيص الكيفية بالاحكام الخمسة أو السبعة والوجه عدم تخصيصه بما ذكر  
 تقدم في الامر الاول والثاني الآن يكف في رد الكيفية في تلك الامور الى تلك الاحكام  
 وقال بعض مشايخنا في قول الشارح كالمعلم بان النبوة في الوضوء واجبة فالعمل هو النبوة  
 القدوس وكيفية وجوبه من ذلك اعتقاد أن الله واحد فالعلم بوجوب ذلك أهني الـ  
 الثقة بحدائق العلم بنفس الله واحد كما يأتي اه فالتكليم يثبت الوحدة والـ  
 وجوب اعتقاد الوحدة (قوله من الذوات والصفات) قال شجنا انما هو المراد بالذوات ما لا  
 وجد في الخارج كان قائما بنفسه فمدخل فيه المالحيات وان كانت قائمة بالقتل لا  
 لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسها فتدفع قوله كصور الانسان والصفات  
 التي ان وجدت في الخارج لم تقيم بنفسها فمدخل في صفات الباري سبحانه والاقبال والامر  
 الاعتبارية لكن قد يشك في ذلك بأن الحكم من الصفات ويجاب بأن ذلك ولكن  
 انه يخرج من الصفات ما عدا اه (أقول) أي وأما هو فداخل كما يصرح به جعل جنس  
 التعريف هو العلم به على أن العلم بالحكم قد يكون تصديقا وحاشا فمدخل كما يصرح  
 ما ذكر وقد يكون تصورا وحاشا فيجب خروجه كالمعرفة الصفات فليس الخارج من الصفات  
 ما عدا منه مطلقا بل هو خارج ايضا في الجملة فليسا لي (قوله كصور الانسان والصفات)  
 شجنا العلامة اشارة الى أن العلم في قول المصنف الفقه العلم الخ شامل للتصور والتصديق  
 والظاهر أن المراد به هو التصديق فقط والاعتقاد الاحكام الشرعية بأي قد يخرج فان قيل  
 يقيد الاكتساب قلنا التصور قد يكتسب اه (وأقول) لما منع أن يمنع أن هذا التميز اشارة الى  
 ما ذكره في عبارة المصنف خاص بالتصديق كما يدل عليه اه ويصرح به قول الشارح الـ  
 وغيره وعن الفقه حاشا بالعلم وان كان ظنية أدلتنا الخ فانه صريح في أن المراد بالعلم هنا العلم  
 او هو علم أن الظن ليس الامن أقسام التصديق ويقتضي خروج تصور الاحكام ولا ينافي  
 مستشاه خروج العلم بالذوات والصفات الذي هو من قبيل التصورات به ايضا لانه كما يحسن  
 يخرج بقصد الاحكام أيضا وأثر الشارح الثاني جري على ما هو الاثبات الاغلب من كون  
 الاحكام في الفصول دون الجنس ويمكن أن يعلم أن العلم في قول المصنف والفقه العلم  
 برب التصديق لكن الغالب أن العلم اذا أضيف الى التسب وهو التي

من الذوات والصفات  
 كصور الانسان والصفات  
 ويقتضي الشرعية

أريد به التصديق وإن جاز أن يراد به التصور قباضة العلم هنا إلى الأحكام التي هي النسب  
انصرف إلى التصديق وتخرج بقيد الأحكام العلم المتعلق بغيره ولا يكون الاتصاف فلا أشكال  
في الآخر أخرج بقيد الأحكام لأن المقسم شامل للعلم بها واشطاطه بالنسبة للأحكام على التصديق  
اتحادها بإضافته إليها لا لأنه أريد به التصديق ابتداء ولا ينافي ذلك قول الشارح الاتي وعبروا  
عن الفقه هنا بالعلم الخ لأنه بالنظر إلى الخطاطة على التصديق بواسطة إضافته إلى الأحكام وعلى  
هذا يخرج تصور الأحكام بالنظر للغالب من انصراف العلم المضاف إليها إلى التصديق فليتام  
(قوله العلم بالأحكام العقلية والحسية) قال شيخنا الشهاب المراد بالعقلية التي مر جعها  
إلى قضاء العقل بها إيجابا واستحسانا وبالْحِسِّيَّة التي مر جعها إلى الحس والأحكام الوضعية  
كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة إلى الواضع عقلية اقتضاها عقله بالاستحسانا وإلى غيره حسية  
لاستنادها فيها إلى السمع من الواضع أو التناقل وثبوت الاسراف للشارح لأن مر جعها إلى  
الاحساس بأحراق أفرادها اهـ (قوله وأن النار محرقة) اعترضه شيخنا العلامة فقال  
والحاصل كم بأن النار الكلية محرقة والعقل لا الحس وإن كان الحس يحكم بالجزئي فلو  
قال وأن هذه النار محرقة لأجاد اهـ (وأقول) جوابه بعد كونه مناقشة في مثال أن المدرك  
للأحكام هو العقل لكن إن كان بواسطة أمر عقلي ففعل أو أمر حسي فحسي أو أمر شرعي  
فشرعي وإدراك العقل أن النار الكلية محرقة بواسطة الاحساس بالجزئيات كما تقدم في كلام  
شيخنا الشهاب فيكون حسيا ولو سلم ففعل في النار المحض يرى وأن النار الحاضرة أي وإن  
هذه النار إشارة إلى نار جهنم محسوسة (قوله العلم بالأحكام الشرعية العلمية أي الاعتقادية  
كالعلم بأن الله واحد وأنه يرى في الآخرة) أقول اعلم أن الشارح فسر الحكم بالنسبة التامة  
والعلمية بالمعلقة بكيفية محتمل والنسبة التامة هي الوقوع واللا وقوع أي وقوع ثبوت المحمول  
الذي هو كيفية العمل للموضوع الذي هو العمل أو لا وقوع ذلك فقولنا التامة في الموضوع واجبة  
الحكم فيه هو وقوع ثبوت الوجوب الذي هو كيفية التامة التي هي العمل وقولنا التامة في  
الأذن غير واجبة الحكم في نفسه هو استواء ثبوت الوجوب الذي هو كيفية عن النسبة بمعنى تعلق  
الحكم الذي هو وقوع النسبة التامة أنه وقع ثبوت تلك الكيفية لتلك العمل أو لم يقع هـ واعلم  
أيضا أن الاعتقاد إدراك والحق في الإدراك أنه انفعال أو كيف لا فعل كما تقرر في محله وإذا  
لم يكن فعلا فلا يكون علما الأعلى سبيل التسليم أو نظرا إلى أنه يعبر عنه بلفظ الفعل وبعد فعلا  
عرفنا فقال صدق إدراكه وعلمه ونحو ذلك إذا تقرر ذلك فالاعتقاد مثل اعتقاد أن الحنة  
موجودة اليوم وأن الله تعالى يرى في الآخرة تارة متطرف في نفسه وحيث يتركه يكون خارجا عن  
حد النية بقوله العملية بمعنى المتعلقة بكيفية عمل لأن هذا الاعتقاد وإن صدق عليه أنه علم يحكم  
شرعي وذلك الحكم الشرعي هو ثبوت الوجود للجنة لكن ذلك الحكم ليس متعلقا بكيفية عمل  
لأن الوجود كيفية للجنة والجنة ليست عملا وأيضا المراد بالكيفية الوجوب والحرمة وغيرها  
بخلاف الوجود ونحوه وقس الباقي وتعممة هذا الحكم اعتقادا كما أفاده كلام الشارح  
لا ينبغي أن يكون لكونه يتعلق باعتقاد لظهور أنه ليس الأمر كذلك فإن النسبة في قولنا الله  
يرى في الآخرة ليس متعلقا باعتقاد بل متعلقا بالرؤية التي هي المحمول وهي ليست اعتقادا

العلم بالأحكام العقلية  
والحسية كالعلم بأن الواحد  
نصف الاثنين وأن النار محرقة  
وبقيد العلمية العلم بالأحكام  
الشرعية العلمية أي  
الاعتقادية كالعلم بأن الله  
واحد وأنه يرى في الآخرة

ولينبغي أن يكون لكونه أمرا الفرع اعتقاده في كونه اعتقادا بالأمريّة بقدر ما يتبع  
 المحقق الاعتقادي بالمتعلقة به وحول علمه فيه نظر إذا النسبة المذكورة ليس متعلقة بأصول  
 علم كإظهار الأثر بغيره والحكم غير النسبة بخلاف ما ملكه الشارح أو يريدوا بالمتعلقة  
 حصول علم أن التصديق حول العلم بها وثارة بتأثيره باعتبار تعلقه بالأمريّة المتعلق  
 بكنيته فإن اعتقاد أن البنية موجودة اليوم مثلاً كشيء في الوجود والحكم المتعلق بتأثير  
 الكيفية هو ثبوت الوجوب لثبات الاعتقاد فالعلم بثبوت وجوب اعتقاد أن البنية موجودة  
 اليوم علم بحكم شرعي اعتقادي أي متعلق بكيفية اعتقاد فانه علم بثبوت الوجوب لثبات  
 الاعتقاد وذلك الثبوت حكم شرعي لانه استقيد من الشرع وذلك الوجوب كشيء لاعتقاد وهو  
 اعتقاد أن البنية موجودة اليوم فإن أراد المصنف بالعمل في قوة العملية ما يشل الاعتقاد  
 ولو عساه كإدخاله ومتنفي كلام الشارح الآتي في أثر الحكم حيث جعل الفعل يشاؤل  
 الاعتقاد دخل في الفقه العلم بالوجوب مثل هذه الاعتقادات لانه علم بحكم شرعي على أي متعلق  
 بكيفية عمل كما تقرر ونخرج عنه نفس هذه الاعتقادات الأولى علماً بحكم شرعي على أي  
 متعلق بكيفية عمل الأولى تلك الأحكام التي هي متعلق تلك الاعتقادات متعلقة بكيفية عمل  
 كما تقرر وأن أراد به ما يكون محلاً له لا حقيقة تخرج عن حد الفقه العلم بالوجوب مثل هذه  
 الاعتقادات أيضاً وليس الحكم فيها احتذاء لها أي متعلقاً بكيفية عمل أو صاحب تلك  
 الكيفية وهو الاعتقاد ليس محلاً لكن يرتفع في حيزه من نفي الشرع بالغير بلا مرجع  
 شرعي فإن العلم به من الفقه كإظهاره مع أن الظن ليس من العمل على هذا التقدير وحفظ  
 فأخرج الشارح الاعتقادية يستعمل أن مرادهم الاعتقادية في نفسها بأن يكون المقدور  
 انترابه نفس تلك الاعتقادات لا العلم بكيفياتها أما العلم بكيفياتها فهو داخل بناء على شعول  
 العلم بالاعتقاد كما اقتضاه كلامه الآتي في تعريف الحكم كما تقرر ويحتمل أن مرادهم أعم منها  
 في نفسها باعتبار العلم المتعلق بكيفياتها هيكون المراد بالعمل هنا ما لا يشاؤل الاعتقاد على  
 خلاف ما ذكره في تعريف الحكم الآتي ثم رأيت في منع الموانع مانعه وأما قولنا في حد الفقه  
 العملية مع قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فلا منافاة فيه وقولكم الاعتقادات  
 الدينية كما صول الذين أسكنكم جوابه أن أصول الذين منه ما ثبت بالعدل وسدده كوجود  
 المبادئ ومنه ما ثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانية وحضانة خراجا بقولنا الشرعية  
 وتفسيرنا لها حق وغيرنا بما يتوقف على الشرع ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع كقولنا أن البنية  
 مخالفة ونحوها فنقول المراد بالحكم الانشائي لا الخبري وما لا يثبت إلا بالسمع يتأثيره  
 جهتين أحدهما أصل ثبوته وذلك ليس بانتهاء لأن السمع فيه مخير لا انشائي كقولنا البنية  
 مخالفة والسرأ حق والثانية وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعي انشائي وهو عهده  
 عملي من مسائل الشريعة وهو داخل في قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف  
 وقولكم حل نهي الاعتقادات والنيات والأقوال إنما لا جوابه أنه انشائي وأما ما  
 ذلك بالحققة أو المخالفة فيتوقف على فعل الثقة والأظهر من نفي البنية بالحققة ومنه  
 بعلم أن عدول الأمدى وابن الطحان وغيرهما عن لفظ العملية إلى لفظ الشرعية

احتجابان النية من مسائل الفروع وليست حلا ليس يجيد لانها عل فان قلت فلنقل الفرعية  
 أو نخرج من العجدة فلم لا اختر قوله قلت لأنه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل الديانات التي  
 لا تثبت الا بالسمع فانهم اعندى قته وليست فرعية وفي كلام الشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى  
 في شرح المنهاج ما يقتضي ان لنقل الفرعية أجود وان الاظهر ان وجوب اعتقاد ما ثبت من  
 الديانات بالسمع لا يسمى قتها ولكني لست أوافق على ذلك وأما دخول الجواز في الحد فافتر  
 اذا كان مشهورا وأنا أقول اني لم أرتعنا الى الآن لا يجاز فيه لافي المنطق ولا في الكلام  
 ولا في الاصول وهي العلوم التي تحرف فيها التعاريف اكثر من غيرها فانك لن تبصرها اه مافي  
 منع المرائع وفيه تصرح بانه اراد بالعمل ما يشعل الاعتقاد وانه يدخل في الفقه العلم بوجوب  
 تلك الاعتقادات الا انه كما ترى خص ذلك بما لا يثبت منها الا بالسمع وهو مبني على تفسيره  
 الشرعية بما يرتفع على الشرع كما تقدم في كلامه وقضية تفسيره بما يؤخذ من الشرع  
 كما فعل الشارح عدم التخصيص وتحويلها ما يثبت بكل الامرين العقل والسمع بخلاف  
 ما لا يثبت الا بالعقل وأما ما ذكره من ان الاعتقادات والنيات والاقتوال تسمى افعالا وان ذلك  
 على سبيل الحقيقة فنقد بوجه ما صرح به بعضهم في قوله في الحد العرفي انه فعل ينبئ عن تعظيم  
 المفعول الخ من ان المراد بالفعل الامر والنتان على اصطلاح اللغة اه فان هذه الامور اذا كانت  
 افعالا في اللغة فالظاهر انها أيضا أعمال فيها وبما قرره من انها تسمى افعالا حقيقة ومن ان  
 التعبير بالفرعية لا يشمل وجوب مسائل الديانات مع ان العلم به من الفقه يعلم سقوط قول  
 الكوراني وذكر الفرعية في تعريف الفقه أولى من ذكر العملية اذ المتبادر من العملية ما يكون  
 بالجوارح ويورد حيث نخرج النية من المسائل الفقهية وبجوابان العمل ما يتعلق بكيفية  
 عمل والعائد لثلاثة اعم بكيفية عمل والفرعية خالية عن هذه الاعتراضات فكانت أولى اه  
 مافي النسخة الواقعة في وفيه اسقم فلينامل في تحرير المقام فانه ليس في الحاشيتين هذا الاجمال  
 والابهام (قوله وبقيده المكتسب علم الله وجبريل والنبي عاذرك) اعترضه شيخنا الشهاب  
 فقال ولك ان تقول حيث آل الامر الى ان المراد بالعلم التي لزم ثبوت هذا المفهوم بأسره صلى  
 الله عليه وسلم وكذا جبريل اه (وأقول) لا يخفى قوة هذا الاشكال نعم قال بعضهم ان لم نقل بجواز  
 الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر وان قيل به فحكمه عليه الصلاة  
 والسلام بالا حتم ان كان خطأ فلا يقر وعليه وان كان صوابا يتقلب بواسطة التقرير الى  
 الضروري فيكون بمنزلة الثابت بالوحي ومن ثم جعل شمس الأئمة اجتهاده عليه الصلاة والسلام  
 مما يشبه الوحي ثم قال ومن زعم أن علمه عليه الصلاة والسلام يخرج بقوله بالا احكام ان أريد بها  
 الجميع فقد غفل عن ان المراد من العلم حيث نذهب يعني حين اذ يراد بالا احكام الجميع هو التي  
 وبالا احكام جميع الاحكام التي لم يرد بها نص اه وفيه اشارة الى اعتراض شيخنا والجواب عنه  
 اما الاشارة الى الاول فبقوله ومن زعم الخ فانه يقيد انه على تقدير ان يراد بالعلم التي لا يخرج  
 علمه عليه الصلاة والسلام واما الاشارة الى الثاني فنجوابه على غير ذلك التقدير لان ذلك الجواب  
 يمكن جريانه على ذلك التقدير بان يقال المراد التي لا علم بجميع الاحكام على وجهه لا تكون  
 الاحكام بمنزلة النية بالوحي ولا يخفى مافي هذا الجواب من البعد والتعسف الذي لا يليق

وبقيده المكتسب علم الله  
 وجبريل والنبي عاذرك  
 وبقيده التفصيلية العلم  
 بذلك المكتسب الذي لا ينفك  
 المقصود والنافي الثابت  
 بهما ما يأخذ من الفقه  
 ليحفظه عن ابطال خصمه  
 فعلمه مثلا بوجوب النية في  
 الوضوء لوجود المقصود أو  
 بعدم وجوب الوتر لوجود  
 النافي ليس من الفقه

بالحدود وان كان أصحاب هذه الشئون قد يتسامحون في الحدود وما شال ذلك على ان قوله ان لم نقل  
 يجوز الاحتجاج من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر لا يخلص هناك الاشكال  
 لان امتناع الاحتجاج عليه لا ينافي اتصافه بذلك التي فالحق قوة الاشكال وعسر الجواب عنه  
 اللهم الا ان يدعى عدم حصول التي المذكورة عليه افضل الصلاة والسلام لكنه متصف بما هو  
 اعلى منه وان كان هو فضيلة لان استغناء ما لم يقع كمال الكتابة فضيلة وقد منها الاخر فالعادة  
 ومادة التقص لا بمن تحقها فليما مل (قوله وعبروا عن الفقه خباياهم وان كان لطيفة ادلته  
 طائفة) فان قلت خلا ابقاء على معناه لا كما به جعل الحكم على ما هو حكم الله في حقنا في الظاهر  
 وان خالف الواقع لان ظن المجتهد وان خالف الواقع هو حكم الله في حقنا في الظاهر فقلنا لا  
 بانه يجب على المجتهد ومقلديه العمل بما يظنونه مطلقا فاذا طرأ حكم حاصل له علم حقيقة فان هذا  
 حكم الله في حقه وحق مقلديه لا دليل القطعي على ان ما يظنونه يجب عليه وعلى مقلديه العمل به  
 ويمنع عليه وعلم العمل بخلافه قلت هذا وان قبله بعضهم لكن دفعه بعضهم بحاصل  
 ان هذا العلم المذكور ليس حاصل من الادلة التفصيلية كما هو مقتضى التعريف بل الحاصل  
 علم هو ظنه ان كذا حكم الله في نفس الامر ثم قال فان قيل لما كان كذلك الادلة مدخل في  
 حصول ذلك العلم يصح ان يقال ان ذلك العلم حاصل بالاستدلال قلت ذلك فقل لا يفتي اه  
 وهو كما قال (قوله وان كان لطيفة ادلته ظنا) اعترضه شيخنا الشهاب بعد ان بين ان المراد لطيفة  
 ادلته من حيث الدلالة بالاجماع المقطوع بوجوده وان شغل الظن انرا اذ هذا الاجماع وسكمه  
 بالنسبة اليها قطعيان وان كان الحكم الصادر من كل واحد من المجتهدين ظنيا مستقدا الى  
 اشارة فانه يحصل لتابع اجاعهم القطع بذلك كما سرح به التفاتنا في بحث الاجماع من  
 شائبة العصد وقد يجب بان التعبير في الظن بقلب الاكثر على الاقل وما اقره به تعليل  
 الشارع من ان الدليل الظني اغني عن ظني صحيح سواء كان الدليل ظنيا بجميع مقدماه ام  
 ببعضها اه (واقول) قال السيد بعد كلام اورد به يلزم مما ذكر ان تكون الاحكام المعلومة من  
 الادلة القطعية أي القطعية الدلالة والشبوت كما افصح به بعضهم تاجدة عن الفقه فاما ان  
 تختار ان الادلة الاقفلية لا تقيد الاظنا كما ذهب اليه بعض فكل ما يتفرع عليه من الاجماع  
 والقياس واما ما يقال كل ما عليه دليل قطعي من الاحكام فهو معا علم من الدين ضرورة وقد  
 صرح في المصنوع بوجوب مثله عنه اه ويزم قبل ذلك بوجوب ما علم من الاحكام ضرورة من  
 الدين وبجوب فيه بعضهم بان تلك الاحكام ليست ضرورة بمعنى حصولها بالدليل فان المجتهد من  
 قد استنبطها وحصلها في أصلها من أدلتها التفصيلية كوجوب الصلاة مثلا فانه مستنبط  
 من قوله تعالى اقيموا الصلاة تلك الاحكام ضرورة بمعنى انها اشهرت حتى عرفت من  
 ضرورات الدين فلا يخرج ما علم من تلك الاحكام بقوله عن ادلتها اه ويبقى على هذا ما اذا علم  
 المجتهد الحكم من اجاع قطعي بظنه بطريق قطعي وفيه ما ذكر عن السيد نعم اعترض الاحتمال  
 الاول مما ذكره بان عدم قطعته لا يستلزم عدم قطعية ما يتفرع عليه اذا تقرر ذلك فقل  
 الشارع اطلاق الفلانة بما على احد الاحتمالين الذين ذكرهما السيد وحيت فلا اشكال عليه  
 اذ مع الاحتمال لا يلزم الاشكال (قوله لانه ظن المجتهد الذي هو لقوة قريب من العلم) قال

وعبروا عن الفقه خباياهم  
 وان كان لطيفة ادلته ظنا  
 كما ساقى التعبير عنه في  
 كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد  
 الذي هو لقوة قريب من  
 العلم وكون المراد بالاحكام  
 جميعها لا ينافي قول مالك  
 من اكابر الفقهاء في ست  
 وثلاثين مسألة من اربعين  
 سئل عنها لا أدري لانه متي  
 للعلم باحكامها

شيخنا الشهاب اشعار بان علاقة التجوز فيه المجاورة فيكون مجازا من سلا او المشابهة  
 فيكون استعارة ويحتمل ان تكون علاقة الجواز المرسل هنا الضدية أيضا اه (وأقول)  
 اذا كان مجازا ومنه الاستعارة توجه عليه ان الحدود تصان عن المجازا لا بقرينة واحدة  
 ويمكن ان يجاب بان التعبير عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واحدة على ذلك ويمكن  
 ان يجعل قول الشارح كما سياتي التعبير به الخ اشارة الى ذلك وبانه مجازا مشهور وعندهم  
 كما قد يدل عليه قوله واطلاق العلم على مثل هذا التي شائع عرفا فلا حاجة فيه الى القرينة  
 على انه يمكن ان يكون حقيقة عرفية لهم وان خالف ظاهر كلام الشارح (قوله) معاودة  
 النظر اعترضه شيخنا العلامة بأنه لا يحتاج اليه لانه يوههم انه قد تم له نظري في ذلك ونسبه  
 ولا يلزم ذلك قال اللهم الا ان يريد به الرجوع الى جنس النظر بان كان أولا مشغولا بنظر آخر  
 ثم يلتفت الى غيره بعد قوله لا أدري (أقول) أو يريد المعادة من العود بمعنى الصبر وان كما  
 قيل في قوله تعالى حكايه عن السيد شبيب على نينا وعليه أفضل الصلاة والسلام ان عدنا  
 في مله كما بعد ان شربنا الله منها (قوله) واطلاق العلم على مثل هذا التي شائع اعترضه  
 شيخنا العلامة وواقفه شيخنا الشهاب بأنه قد قدم ان المراد هنا الظن مجازا وذكر العلاقة بقوله  
 الذي هو لقوته قريب من العلم وذكر هنا ان المراد به التي مجازا واحدهما يتألف الا نحو ويق  
 الكلام في ان اسمهما صحيح في نفس الامر زاد شيخنا الشهاب وقد يجاب بأنه أطلق على معنيين  
 مجازين احدهما التي للدخول وهو الظن وهو بعد محتمل نظر وقولنا مجازين هو باعتبار  
 اللغة والافتقار ان استعماله في التي بل والظن حقيقة عرفية كما جرح ذلك من قول  
 المصنف واطلاق العلم الخ اه (وأقول) زعم المنافاة المذكورة ممنوع بل غلط منشؤه توهم  
 ان الشارح أراد بالعلم في قوله واطلاق العلم هو العلم المذكور في قول المصنف والفقه العلم الخ  
 فيكون قد ذكره ولان المراد به الظن ثم ذكرنا ان المراد به التي وهو متاف وهوذا خطأ قطعنا  
 وانما أراد به جنس العلم كالفقه كما يدل عليه بل بصرح به قوله على مثل هذا التي والاقوال  
 على هذا التي فتأمل في حاصل الكلام انه بين أولان العلم المفسر به الفقه بمعنى الظن فصار  
 الفقه بقرينة ذلك عبارة عن الظن ثم بين ثانيا ان الفقه انما هو عبارة في الحقيقة عن التي  
 للظن ولا منافاة بين هذين المعنىين احدهما على الآخر بان يراد بان الفقه العلم بمعنى الظن انه  
 التي للعلم بمعنى الظن فصار حاصل الكلام ان الفقه هو التي للظن الاحكام فالوضع الاول على  
 حذف المضاف فقوله العلم بالاحكام اي تهى العلم أي الظن بالاحكام كما بصرح بذلك قوله لانه  
 انتهى للعلم بالاحكام فانها صريحة في ان في الكلام حسنا فالوضع الثاني معين للعلم المراد في  
 الاول والعلاقة التي أشار اليها في الموضوع الاول بقوله الذي هو لقوته قريب من العلم جارية مع  
 تقدير ذلك المضاف كما هو ظاهر لان الكلام مع تقدير المضاف لم يخرج عن استعمال لفظ العلم  
 في معنى الظن وعلى هذا فلم يطلق لفظ العلم أي الذي في عبارة المصنف الاعلى معنى واحدا مجازي  
 وهو الظن ولم يطلق على التي أصلا غاية الامر انه قد راى التي مضافا الى لفظ العلم وأمّا جواب  
 شيخنا الشهاب فلا ينبغي مناقبه لانه ان أراد ما قلناه فعبارة له لتأنيده على ذلك لان قوله أطلق على  
 معنيين يقتضي ان لفظ العلم أطلق على المعنيين التي والظن مع انه ليس كذلك كما تقرروا

بمعاودة النظر واطلاق العلم  
 على مثل هذا التي شائع  
 عرفا يقال فلان يعلم النحو  
 ولا يراد ان جميع مسائله  
 حاضرة عنده على التقصيل  
 بل يراد انه انتهى لذلك

أراد ما هو ظاهر عبارته من ان لفظ العلم أطلق على المعنيين فيه وتحتوي على ان يقرر بل هو خلاف  
الواقع وان أراد شيئا آخر فلم يصر ليقع الكلام عليه وأما قائله من ان الظاهر ان استعماله  
في الظن حقيقة عرفية فهو محتمل لكن يخالفه منبغ الشارع اذ لو كان كذلك لم يحتج الى بيان  
العلاقة وكيف يكون باعتبار العلاقة دون العرف مع علم الاحتياج اليها باعتبار العرف  
على الوجه اذ كل قوم انما يراعون عرفهم فكيف يراي أهل عرف عملاقة التعمير لغة مع  
استقامته عندهم اللهم الا ان يكون الشارع لم يرد بما قاله بيان العلاقة بل بيان المناسبة بين  
المعنيين وأما قوله كما يلوخ من قول المصنف واطلاق العلم الخ فان أراد بالمصنف الشارع فان  
هذا القول في كلام الشارع غير منقول عن المصنف فالاستدلال به ليس في محله اذ القول  
المذكور في كلام الشارع غير مفروض في الظن حتى يستدل به عليه بل في النبي مع ان اطلاق  
المصنف على الشارع خلاف المعتاد وان أراد بالمصنف صاحب المتن فهذا القول غير منقول  
عنه الا ان يكون رأيه في كلامه وان لم يعبه الشارع اليه ومع ذلك فالاستدلال به ليس في محله  
لما يتناهى الا ان يكون في كلامه زيادة على ما ذكره الشارع فان كان وجه الاستدلال من هذا  
القول قياس الظن على النبي فلا يخفى ما فيه وأما ما ذكره من ان الظاهر انه حقيقة في النبي  
قبولاه ما تقدم في كلام شيخنا الشريف من ان اطلاق العلم على النبي معنى رابع حقيقة  
الا ان فيه شقاه لكن نازع في ذلك بعضهم فقال لفظ العلم وكذا سائر ما هي العلوم المدونة تطلق  
على ثلاثة معان ادراك المسائل والمسائل المعروفة والملكية الخاصة من ادراكها صراحة بعد  
أخرى فهي متأخرة عن تلك الادراكات في الحدوث وهذا هو المشهور وما اطلاق العلم على  
النبي القريب أي الملكية المتقدمة عليه فليس عنهم وروايتهم بان هذا ما يقال ان العلم عبارة  
عن ملكة يقتدر بها على ادراكات برؤية ليس بشئ اذ هذه تحتل الملكية المتأخرة اه ولقائل  
ان يقول ان اراد بالملكية المتأخرة ما يحصل من ادراكات جميع المسائل فهو في غاية البعد  
لا سيما مع ترايد المسائل بشكر والافعال وان اراد ما يحصل من ادراكات المسائل في  
الجملة لم يكن هذا دافعا للتأيد اذ لا بد في حصول النبي من ادراكات المسائل في الجملة فلا يكون  
الامتياز التام له وبقي هنا بحث وهو انه اذا كان حقيقة في النبي ومعنا انه حقيقة في  
غيره أيضا كالتصديق بالمسائل فيكون مشتركا والحدود فمقتضى ان لا يفرقة واضحة ينساق  
هذا الاشكال الى ما طبقوا عليه من استعماله في التعاريف بمعنى التصديق بالمسائل أو الملكية  
أو نفس المسائل مع انه مشترك بين الثلاثة فيلزم استعمال المشترك مع انهم منعهوا الا بفرقة  
واحدة ويمكن ان يجاب عما طبقوا عليه بان محل المنع اذا لم تصح ارادة كل واحد من معانيه  
أما اذا صح ذلك فلا يمنع اذ لا يلزم محذورهم رأيت مضمون هذا الاشكال والجواب عنه بما ذكر  
مسلوفا وأما ما نحن فيه في ايراد البحث فيه على هذا الوجه غلط لا يخفى اذ لا يكون حقيقة في  
النبي لا مدخل له في لزوم استعمال المشترك اذ النبي ليس معنى لفظ العلم المستعمل في هذا  
التعريف وانما يقدر اضافته اليه ثم لفظ العلم هنا تحتل التصديق والملكية وباحتماله لهما مع  
اشتراك بينهما يرد البحث دون المسائل لتصادمها عليها كما هو ظاهر (قوله وما قيل من ان  
الاحكام الشرعية الى قوله بخلاف الظاهر الخ) أقول فيه اشكال لان الاقتصاد على انه خلاف

وما قيل من ان الاحكام  
الشرعية قد وجدوا جميع  
الحكم الشرعي المعروف  
بخطاب الله تعالى الى  
بخلاف الظاهر وان آلى الى  
ما تقدم في شرح كونهما  
قيدين كما لا يخفى (والحكم)

الظاهر يقتضي انه صحيح وفيه نظر لانه يقتضي تخصيص العمل في قول المصنف بالعملية باعتبار  
المكلف من حيث انه مكلف لانه محل الحكم فيه على المعرف بخطاب الله تعالى الاتي مع ان  
كلام المصنف يشمل عمل غير المكلف ايضا كما تقدم واستدراك قيدى الشرعية والعملية في  
كلام المصنف للاستغناء عنهما بقوله في التعريف الاتي خطاب الله المتعلق بشغل المكلف ومن  
هنا يشكك قوله وان آل الخ فليتامل وقد يجاب بانه محل الكيفية هنا على الاحكام الخمسة بناء على  
انهم المتبادرون بها في مثل هذا المقام وبقرينة ان قيد العملية يخرج كثير من الاحكام الوضعية  
فان ذلك يشعر بخروج جميعها عنده من الفقه اذ ادخل بعضها فيه دون بعض لم يقل به أحد  
وبقرينة تعريف الحكم بما في عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام فان ذلك اشعارا  
بارادة تعريف الحكم الواقع في تعريف الفقه فيحصر العمل في عمل المكلف ويساوى الاحكام  
المذكورة بالحكم بالمعنى الاتي ويجرد لزوم الاستدراك لا يمنع الصحة لكن يرجع الاعتراض الى  
المصنف في اخراج الوضعية عن الفقه ويترجح تعبير ابن الحاجب بالقرعية بدل العملية بشهوله  
جميع الوضعية نعم ان اراد المصنف العملية ولو بواسطة أو بالتأويل دخل جميع الوضعية لان  
قولنا الزوال سبب في وجوب الظهور يؤول بقولنا الظاهر يجب بسبب الزوال وقولنا الرق مانع  
من الارث والسفاه مانع من صحة التصرف يؤول بقولنا لاخذ من الميراث مع الرق يمنع  
والتصرف مع السفه غير صحيح وحينئذ فالمراد بالعملية أهم من العملية بنفسها وباعتبار  
تأويلها فالعملية باعتبار تأويلها اذا دخلت بنفسها أو بالتأويل أو غيرها كما قد يترجمهم على هذا فالعملية  
أهم من القرعية لشمولها جميع الوضعية الاعتقادية ايضا وحينئذ يشكك كلام الشارح  
واقضاره في دفع ما تقدم على انه خلاف الظاهر لان يجب بانه لما احتل كلام المصنف اقتصر  
على ذلك الاحتياط مع صدقه بالمقصود فان مخالفة الظاهر صادقة مع عدم الصحة فليتامل هو واعلم  
ان شيخنا الشهاب أورد على التعريف أمرين أحدهما على التردد فانه قال واعلم ان التعريف  
المذكور لا يطرده صدقه على العلم بان أعمال العباد موزونة فان قيل العلم فيه مراد به اليقين وفي  
التعريف مراد به الظن قلنا المراد لا يدفع اليراد اه وقال ايضا انظر هل رد على التعريف العلم  
بان القياس صحة من حيث انه علم بنسبة شرعية عملية عن دليل تفصيلي وهو فاعترضا وبأولى  
الابصار وكذا الاجماع ونحو ذلك من أدلة الاحتجاج بالقياس اه (وأقول) أما الاول فجوابه من  
وجهين أحدهما ما ذكره في السؤال الذي أوردته وأما قوله في جوابه المراد لا يدفع اليراد قلنا  
بل يدفعه اذ ادل عليه دليل وهو هنا كذلك لان العلم عند الإطلاق انما يتصرف اليقين فحملناه  
على ذلك في صورة اليراد لانه لا صارف له عنه وأما في تعريف الفقه فقد قامت القرينة على ان  
المراد به الظن وهي تعبيره به في كتاب الاجتهاد كما تقدم بيانه بل ظهور أن الأدلة التفصيلية  
للأحكام الشرعية لا تنمذ اليقين ولو في الجمله مما يصرف عن ارادة حقيقة العلم والثاني ان المراد  
بكيفية العمل في تعريف الفقه هي الوجوب والحكمة وشحهما كما فسرها هو بذلك فيما تقدم  
على ما هو ظاهر كلامه وتقدم ما فيه فنخرج صورة اليراد اذ الكيفية فيها خارجة عن ذلك لكن  
قد يدفع هذا بان المراد لا يدفع اليراد لان ارادة ما ذكره بالكيفية لا دليل عليه في اللفظ وأما  
الثاني فقد يجاب عنه بالوجه الثاني على ما فيه لا يقال القياس ليس يعمل فلا يتوجه ايراد له لان



المتعارف بين الأصوليين  
بالإثبات تارة والثبوت أخرى

المراد بالعمل ما يمتثل الاعتقاد ويستحق في باب التماسه من قبيل الاعتقاد (قوله المتعارف بين الأصوليين) إشارة إلى أن الـ ليس للمذهب الذي كره كما قد ينزعم من ذكره عقب تعريف النسخ المذكور فيه الأحكام حتى يكون المراد بالحكم في تعريف النسخ هو هذا المعنى وذلك لأنه يلزم من هذا الاستدلال قبح الشريعة إذا الحكم بهذا المعنى لا يكون الاشرعاً (فان قلت) أعمالهم الاستدلال إنما على أن قوله الأحكام الشرعية قد ان وهو ممنوع على ما ذكره قبحاً واحداً جامع الحكم الشرعي وهو خطاب الله لا (قلت) كونه ما قد واحد الأيدى الاستدلال الذي ينبغي فيه أنه لو اقتصر على الأحكام ولم يقيد بها بالشرعية كان كفاية في ذلك التقدير كما لا يخفى وحاصله أن زيادة قيد الشرعية مستغنى عنه لحصول التصديق منه سبحانه وهذا هو معنى الاستدلال لا يشال ويلزم أيضاً خروج العلم بالأحكام الوضعية بناء على أن من النسخ كما تقدم لم يوجهاً من الحكم بهذا المعنى كما يشهده الشارح فيلبي أن كان للمنافية لتفسيراً في بابه وإن يكون العلم المعروف به النسخ تصور المتعلق بمفرد وهو الخطاب المذكور فإنه ليس بنسبة والعلم المتعلق بمفرد من قبيل التصديق وهو باطل قطعاً لأن النسخ من قبيل التصديق دون التصور ولا نقول ما لا نقول لأنه لا وجه للاعتراض بلزوم خروج الأحكام الوضعية للزوم خروجها دون ذلك لعدم صدق قيد العملية عليها كما تقدم اللهم إلا أن نقول بحديثي صدق قيد العملية عليها كما تقدم وأما الثاني فلا لأنهم أنه يتخلف كون الخطاب المذكور قضية الذات فإذ كان كون المعنى لسيمة وكونه خطاب الله بمعنى مخاطب به عباده ووجهه شعوره وليس بمفرد حيث أن يجعل قوله العلم بالأحكام على حذف مضاف أي يتعلق الأحكام وبما تقر به من قول الكوراني لما أخذ الحكم في تعريف النسخ ولم يكن جناً أو دياناً مفقوداً من التامل ونسباً ما قد منه قبل ذلك مما يناقضه مع قرب العهد به حيث قال والحكم في العرف العام استناداً إلى آخر إيجاباً أو سلباً وعند الأصوليين خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتقاد أو التصديق والاول هو المراد هنا ولا يكون قيد الشرعية من أفعالهم (فان قلت) كلام المصنف محتمل لأن الاستدلال من تعريف الحكم عقب تعريف النسخ المأخوذ فيه الحكم أن المراد تعريف الحكم المأخوذ فيه مع أنه ليس كذلك كما أنه قد لا بد من قرينة على المراد ليس دفع الاختلال (قلت) يمكن أن يجعل الشرع قيد الشرعية مع ظهور أن الحكم المعروف بالخطاب المذكور لا يكون الاشرعاً فقولاً أن المراد به في تعريف النسخ غير هذا المعرف (م الاستدلال وهو خلاف الأصل والظاهر وقد يقال مثل هذه قرينة خفية لا تنطبق بالحدود إلا أن أهل هذه الفنون كثيراً ما يتساهلون بامثال ذلك نعم لقائل أن يقول لجعل الحكم المتعارف بالنسب الشرعية العملية لأنهم أرادوا الإثبات والتي كمالاً لا يخفى سلم من هذا الاشكال ومن السكاف في دفعه ومن الاحتياج في تفهيم كون الخطاب مورد الثبوت والتي والآيات إلى جعل قوله بالإثبات تارة والثبوت أخرى على إثبات تعلقه ونسبه وقد ظهر من هذا أنه لا منافاة بين جعله بمعنى الخطاب وتعلق الإثبات والتي به غاية ما يلزم إذا لم يجعله بمعنى النسبة مسامحة مثله ما منع ذائع اشتهر أن المناقشة عنها ليست من ذاب الهمم كن وبذلك يسقط ما هو له هنا بعض المعصمين (قوله بالإثبات تارة والثبوت أخرى) قال شيخنا العلامة الباقية أي المتعارف هو أي الحكم بحسب الإثبات الخ والمتعارف في الحقيقة هو

نفس الاثبات والنفي لا الحكم المثبت والمثبت لكن الاثبات والنفي فرع المثبت فهو يستلزمه  
 فاذا عبر بذلك قال ولا تناقض بين النفي والاثبات لان كلاهما اعتباران للنفي قبل البعثة والاثبات  
 بعدهما (أقول) ان أراد بقوله فهو يستلزمه ان تعارف الاثبات يستلزم تعارف الحكم كما هو  
 المطابق للواقع اذ لا يتصور ان يكون اثبات الشيء متعارفاً وذلك الشيء غير متعارف فاني ما ذكره  
 من ان المتعارف في الحقيقة نفس الاثبات والنفي لا الحكم المثبت والمثبت الا ان يجب ان المراد  
 بالتعارف في الحقيقة التعارف أولاً وبالذات فليست اهل وقوله لان النفي قبل البعثة الخ (أقول) أو  
 لان الاثبات في حق بعض المكلفين أو باعتبار بعض أحوالهم والنفي في حق بعض أحوال آخر كما  
 سيأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سبق الخ (قوله خطاب  
 الله) اعترض أخذ الخطاب جنس الحكم بان الحكم حينئذ لا يقتل الحكم الثاني بفعل القياس  
 اذ لا خطاب وبان المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحكمة  
 وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى واجيب عن  
 الاول بان نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرفة له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن  
 الثاني قال في التلخيص وجوده الاول كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة  
 العقلية على ان نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثاني ان الحكم هو الايجاب  
 والتعريم ونحوهما وما واصله على الوجوب والحكمة تسامح الثالث وهو للسلامة المحقق  
 عند الله والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله افعل وليس الفعل  
 منه صفة أي حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون مغايرة القول ليس المتعلق منه صفة  
 متعلقة بالعدم وهو اذا نسب الى الحال كما يسمى ايجاباً واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل  
 يسمى وجوباً وباهما متحددان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يتفاوتان أقسام الحكم  
 الوجوب والحكمة مرة والايجاب والتعريم أخرى كما في اصول ابن الحاجب اه وقد  
 ضعف الاول بانه ينافي ما وقع له في الجواب عن اعتراض المعتزلة على تعريف الحكم بالخطاب  
 المذكور بان الخطاب قديم والحكم عندكم كم حادث فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر من  
 التزام قدم الحكم وهو الخطاب المذكور ومنع حدوثه بل الحادث هو تعلقه فان صح  
 احدهما بطل الآخر والثاني بأنه ان أريد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظراً  
 الى الاصطلاح فهو ممنوع كيف وقد صرحوا بانه حقيقة في ذلك نظراً اليه وان أريد انه  
 كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه فهو مسلم لكنه لا يقيد والثالث بان كون الايجاب هو  
 نفس افعل يلزم عليه ان لا يفرق حيث تدبر الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل وكون الايجاب  
 والوجوب متحدتين بالذات ينافي به ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الاتعمال  
 والمقولاتان متباينتان ذاتاً واعتباراً وان الوجوب مترتب على الايجاب يقال أوجب القسهل  
 فوجب فلا يمكن اتحادهما وكون الفعل ليس له صفة منه ان أريد به في الصفة حقيقة كانت  
 أو اعتبارية فهو ممنوع وما ذكر في بيانه لا يقتضي عدم اتصاف العدم بصفة فان من الدين ان  
 الوجوب صفة الفعل معدوم فانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد أحم المكلف وان أراد  
 في الحقيقة فقط فهو مسلم لكنه لا يقيد لان المقصود ان من كون الحكم هو تلك الصفة

(خطاب الله) أي كلامه  
 النفسي

فكأن معيار المطالب يتم وكونه صفة اعتبارية ويمكن ان يجاب عن تضعيف الاول بأنه لا أثر  
 لجورد المضافة المذكورة في التصود لان ما لم تدع صدق مقتضى الجوابين جميعا بل ان كان قائلهما  
 مختلفا فلا إشكال لان كل قائل يجب في احد المقامين عباو افي جوابه في الآخر وان كان  
 متصدا فيجوز ان يكون ما قبل في كل مقام مبنيا على الاحتمال دون التعيين اذ التصود دفع  
 الاعتراض وهو اصل في كل معاملة تحقّق الحال في الموضوعين على ظهور ان المراد واحد منهم  
 بحسب الواقع ومن له نظر في كلامهم لا يخفى عليه ناسد ذلك بكونه وقوع مثله منهم واعتباره  
 بصحته وكفايته على انه لا مانع من صحة اطلاق الحكم بكل من المعنيين فيكون له عيان فقول  
 فان صح احدهما اطل الآخر ممنوع وأي مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحا وعن تضعيف  
 الثاني باختيار الاول والجواب يكفيه الاحتمال كما صرح جوابه فلا معنى لتأويله بالمانع وأما دعوى  
 نصر بهم بأنه حقيقة في ذلك فان أراد تصريح جميعهم فهو ممنوع أو بعينهم فلا يقيد وأما  
 تضعيف الثالث فاجيب عن أول وجوبه بان الحكم هو القول النفسي المناسب لعينه  
 المصدرى والدليل هو القول اللغوي المناسب للمعنى المأخوذ وعن تأويله بان امتناع صدق  
 المقولات على شيء باعتبار مختلف مسام في الامور والحقيقة دون الاعتبارات كما قلناه  
 ويجوز ترتيب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ صرحه التي ترتب احدها لا اعتبارين على  
 الآخر ويمكن ان يجاب عن الثالث بتسليم ان للقول منه صفة اعتبارية لكن ذلك لا يتدحى في  
 مقصودنا بناء على ان معنى الجواب على جورد الجور الكافي في دفع الاعتراض والتصود ومن  
 انى ان يكون للقول منه صفة حقيقية ترتب الاحتمال بوجه مالا استدلال وعلى هذا لا يضرب  
 ما قاله السيد من ان الطاهر ان له صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب وهي كونه بحيث تعلّق به  
 الاجاب ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بال فعل لما ذكر  
 لا نفس القول وان كان هنالك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لم  
 المراد أي من اثبات اتحادهما بالذات على ما نقر اذ ليس هنالك صفة حقيقية سوى ما ذكر  
 من القول الا ان الكلام في ذلك اذ قلنا امل (قوله الازلي) نسبة الى الازل وهو علم الاول  
 فالمعنى الذي لا ابتداء له وهو أهم من التقديم لان التديم مالا ابتداء لوجوده فبقتصر بالوجود  
 بخلاف الازلي ووصف الكلام بالازلي به ووصفه بالنسبة من قبيل الوصف بالازم وهذا الذي  
 قول شيخنا الثماب انه صفة كالصفة لانها ما بين حقيقة الموصوف وهذا ليس كذلك (قوله في  
 الازل) قال شيخنا الثماب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه سالما من الضمير فيه لاستمرارهما وجود  
 التسمية في الازل بل وجود الاستعمال فيه لقوة حقيقة أي وهي التثنية المستعمل فيما وضع له  
 أولا (قوله) لا شيهي قوة هذا الاشكال وصعوبته نعم يمكن جعله سالما من الضمير لكن على  
 معنى المسمى قبل الازل حال كونه ملحوظا في الازل أي يطلق عليه الا ان هذا التثنية اطلاقا  
 حقيقيا باعتبار تلك الحال لا باعتبار احتلال أي باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته وهذا اقرب مما  
 ساقى عن المصنف وبالله خلافا لشرافي وغيره في تفسير الحال المعنوية في كون الوصف حقيقة  
 المتناول (قوله حقيقة) اقول كانه اشارة الى دفع ما قد يقال اطلاق الخطاب عليه بخلاف  
 والحدود ثمان عنه (قوله أي البالغ العاقل) قال شيخنا الثماب التعبير يعني في هذا الحال

الازلي المسمى في الازل  
 خطا باحقة على الاصح كما  
 ساقى (المتعلق بفعل  
 المكلف) أي البالغ العاقل

أولى من أي واعلم انه عدل عن تفسيره بين تعلق به حكم الشرع قرار من الدور حول لازم من  
قوله الاتي أي ما من مافيه كافة اذ لا يخفى ان التكليف معنى الزام مافيه كافة فوقع عن الحكم  
فادخله في تعريف الحكم دور بلا مربة ١٥ وأقول الدور انما يلزم لو أخذ وصف الحكم  
ومفهومه في التعريف لان تعقله حينئذ تعقل الحكم فأخذه في تعريفه دور بلا شبهة لكن  
الماخوذ هنا ليس ذلك بل ذات الحكم وهو الزام فاته من أفراد الحكم فيمكن تعقله بدون تعقل  
مفهوم الحكم كما لا يخفى فقوله دور بلا مربة سهو بلا مربة منشؤه اشتباكه وم الشئ بفرده  
أو تركه بحكمه (يقى) ان لقائل أن يقول لامانع من تفسير المكلف هنا أيضا بالزمام مافيه كافة  
بل المقادع معناه في الموضوعين هو الظاهر المتبادر فلم عدل عن ذلك اللهم الآن توجه العدول لما  
ذكره بأنه أقدر وأجزل معنى لسلامته من نوع تكرار في المعنى اذ من بجهة التعلق الزام فخصر  
ساحل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف بالنسبة اليه الزام بالفعل على صيغة الفاعل الملتزم بالفعل  
على صيغة المفعول ومن الإيهام في محل الفعل القابل للتعلق اذ لو قسر بالزمام مافيه كافة لم يتبين  
ذلك الفصل اذ لا يتبين مجرد ذلك من تعلق بالطلب بفعله من غير خلاف التفسير بالبالغ العاقل  
مع موافقته في ذلك التفسير لاستعمال الفقهاء وغيره من الاصوليين هنا قد سبقه اليه غيره  
منهم كالأصفهاني في شرح المحصول والشيخ الامام في شرح المنهاج (يقى بحث آخر) وهو أنه  
لا قرينة يفهم منها أنه أريد به ههنا البالغ العاقل وفيما يأتي الملتزم مافيه كافة بل يحتمل اتحاد  
المعنى في الموضوعين وعكس المراد فيهما وحينئذ يقتضئ التعريف اللهم الآن تجعل القرينة أن  
المتبادر من المكلف في عرف الفقهاء ومفهومه هو البالغ العاقل مع ظهور الاحتياج الى تفسير  
محل الفعل القابل للتعلق الى التفسير بذلك لانه الذي يتميز به ذلك المحل فلذا فسر به أولا ثم لما  
كان قيداً الحسية لابد أن يقيد فائدة زائدة ظاهرة والا فلا فائدة فيه ولم يحصل تلك الفائدة أولم  
تظهر اذا أريد بالمكلف فيها البالغ العاقل كان ذلك قرينة على ارادة ما تحصل به تلك الفائدة  
وتظهر وهو لازم البالغ العاقل وهو الملتزم مافيه كافة فلذلك فسر به ثانياً وأقرب من هذا وأدق  
ان المكلف اسم مفعول فهو عبارة عن ذات هي البالغ العاقل كما هو معلوم تعلق بها حدث  
وهو التكليف المفسر فيما سمي بالزام مافيه كافة فالمكلف في قوله بفعل المكلف ينصرف  
الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التي تعلق بها التكليف وهي البالغ العاقل وقوله من حيث  
انه مكلف ينصرف الى الحدث الذي تعلق به وهو التكليف أي الزام مافيه كافة فحصل المعنى  
المتعلق بفعل الشخص الذي تعلق به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكليف الذي  
تعلق به وهو الزام مافيه كافة ويوضح ذلك ان قوله المكلف من حيث انه مكلف وزان قولك  
مقابل المضروب من حيث انه مضروب فكأن معناه الذات التي وقع عليها الضرب من حيث  
انه وقع عليها الضرب فكذلك هذا معناه الذات التي تعلق بها التكليف من حيث انه تعلق بها  
التكليف والذات التي وقع عليها التكليف هي البالغ العاقل وهذا في غاية الظهور وفيما قسر به  
في الموضوعين فلذا عبر بآي دون يعنى على أن الفرق بينهما لم يثبت من الشارح قصر  
بالاصطلاح عليه وانما مفهومه من صفة كالتقدم التيسر عليه (قوله تعلقا معنوياً بآي وجوده)  
قال شيخنا الشهاب أي قبل وجوده متصفاً بشرط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد

تعلقا معنوياً بآي وجوده  
سواءً وتجزئياً بعد وجوده  
بعد البعثة

لا اعتبارهما وود التخيير للمكلف ومن العلم بالبيعة وبلوغ الاحكام وغير ذلك فيشمل ما لو وجد  
 البالغ العاقل بعد البيعة ولكن تخلف عنه شرط من شروط التكليف اه (وأقول) قد يقال  
 عود التخيير للمكلف يرشأ به الى اعتبار العلم بالبيعة وبلوغ الاحكام وغير ذلك اذ لا تكليف  
 قيل ذلك ثم قال في قوله وتخيير يابعد وجوده بعد البيعة أي بقاء التكليف وقدر عدله ان  
 التخيير قد يات من وجود المكلف بعد البيعة كاللهي العالم بالبيعة وقت بلوغه عاقلنا على  
 تقارر العلة والمعلول اه (وأقول) اما أولا فيمكن جعل البعدي هنا على بعدية الرتبة فيشمل  
 المنازعة في الزمن واما ثانيا فلو أتى كلام الشارح على ظاهره من أن المراد قبيل وجوده قبيل  
 وجوده بالكيفية وبعد وجوده بعد وجوده لانه لم يرد عليه شيء من ذلك ضرورة أن التعلق  
 التخييري لا يكون الا بعد الوجود بهذا المعنى غاية الامر انه يشترط شروط التكليف أيضا  
 وغاية الامر ان يبقى هذا الحالة مسكوت عنها وعود التخيير للمكلف بمعنى البالغ العاقل لا يقتضي  
 ان المراد قبيل وجوده قبل وجوده متصفا بشروط التكليف حتى يكون المراد بعد وجوده بعد  
 وجوده متصفا بذلك حتى يرد عليه ما أورده واستدل به لما أورده بعود التخيير المذكور منوع  
 (قوله اذ لا حكمكم قبلها) قال شيخنا الشهاب سيأتي في قول المتن ولا حكمكم قبل الشرع قول  
 الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قديمته وهو التعلق التخييري وبوجه كلامه هنا وأنت خير  
 بان ذلك مبنى على ان التعلقين مع اعتبار ان في مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه هذا الذي  
 أسلفه عنه وكما يدل عليه أيضا قوله هو اختياريا ومن ان يقول أو تخييرا وقال العبد في تسمية  
 الكلام في الازل شيئا با خلاف وهو مبنى على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه  
 يفهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذي أفهم لم يكن خطبا وبيني عليه ان الكلام حكم في الازل  
 أو يصير حكما فيما لا زال اه فافتراضه مخرج بدو الحكم على الاول بدون التخيير اه  
 وحاصله منازعة الشارح في اعتبار التخيير في مفهوم الحكم تصريحا كلام العبد بجملته  
 (وأقول) ما قاله الشارح هو المطابق لما عرف قول المصنف الاتي ولا حكمكم قبل الشرع ويجزى  
 مخالفة العبد لا يقدح في ذلك القطع بعدم الترام واحدا من المصنف والشارح تقليد العبد مع  
 القطع بالاطلاعه ما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز له ما  
 المخالفة في ذلك لانه امر اصطلاحى ولكل أحد ان يصطلح على ما شاء اذ لا مشاحة في الاصطلاح  
 (قوله فتسأل) أي العريف لا الفعل لانه يجمع منه قوله الاتي والمتعلق بأوجه التعلق الثلاثة  
 اذا تعلق حاله صفة الخطاب (قوله الاعتقادي) أقول في ادراج في الفعل تسمي اذ ليس  
 بفعل وحقيق لا يكون مكفاهه بنفسه بل بأسبابه المحصلة له اذ لا تكليف الا بفعل كإتيان ومن  
 هنا كان لفتاوى ان يقول هلا أسقط الاعتقادي وأتى بدله بأسبابه لان الفعل المكلف به نفسه  
 بخلاف الاعتقاد كما ترون فان أجيب بأن الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث انه متعلق  
 بالاعتقاد حكم وان كان التكليف بأسبابه فلا بد من ادخاله في تعريف الحكم قلنا اما ولا  
 تكليف يتصور تعلق خطاب التكليف بالاعتقاد من حيث انه اعتقاد مع تسليم أنه غير فعل وان  
 خطاب التكليف لا يتعلق الا بفعل حتى يقال انه حكم لا يضمن ادخاله واما ثانيا فكيف يتصور  
 ان يكون متعلق الخطاب الاعتقاد من حيث انه اعتقاد ولا يكون مكفاهه واما المكاف به

اذ لا حكم قبلها كما سألنا  
 (من حيث انه مكلف) أي  
 حكم ما فيه كلمة كما يعلم مما  
 سألنا فتسأل الفعل التالي  
 الاعتقادي وغيره والقول  
 وغيره والكلمة والمكلف  
 الواحد كالتي صلى الله  
 عليه وسلم في خصائصه

أسبابه اللهم الان يقال المراد بالفعل الذي لا يتعلق خطاب التكليف الابه ما بعد فعله عارفا  
 ويعبر عنه بلفظ الفعل فيشمل الاعتقاد ولا منافاة بين كونه متعلق الخطاب من حيث انه اعتقاد  
 وكونه غير مكلف به وانما المكلف به أسبابه وفيه نظر لانهم انما اشتروا كونه قفلا ليكون  
 مقدورا ونفس الاعتقاد غير مقدور بناء على انه غير فعل وانما المقدور أسبابه فلتأمل (قوله  
 والاكثر من الواحد) اعترضه شيخنا العلامة فان فيه جعابين آل ومن التبعية وهو متبع  
 (وأقول) هذا الاعتراض قد أوردته على قول الشارح السابق وأقل الخطبة دون حمد الله  
 الاخصر منه وأجاب عنه شيخ الاسلام بـ **يـ**جـرى هنا فراجع (قوله والمتعلق) أقول أي  
 والخطاب المتعلق لا الفعل المتعلق كما سابه شيخنا العلامة في بعض مرات تدريس الشرح  
 وعلقه عنه فاحذر وقوله باوجه التعلق حال من خبر المتعلق والباء للملابسة وليست صلة كما  
 قد يتبادر قبل التأمل حتى **يـ**كون متعلق الخطاب تلك الوجة أما ولا فلا ان المصنف جعل  
 المتعلق فعل المكلف لانه لا الوجة واما ثانيا فلا ان معنى تعلق الخطاب بشئ بيان حاله من كونه  
 مطلوبا أو غيره والاقتضاء وغيره مما ذكر لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف  
 به فلتأمل (قوله لتناول حبيثة التكليف الخ) أقول يعني أن هذه الحبيثة مستعملة في معنيها  
 معا وهما التعليل والتقييد فان قولنا من حيث كذا تقدير اديه بيان الاطلاق وانه لا قيد هناك كما  
 في قولك الانسان من حيث هو انسان قابل للتعليم والموجود من حيث هو موجود **عـ**مكن  
 الاساس به وقدير اديه التقييد كما في قولك الانسان من حيث أنه يصح وتزول عنه العصة  
 موضوع الطب وقدير اديه التعليل كما في قولك النائم من حيث انه احاطة تسكن فنقول المصنف  
 من حيث انه مكلف معناه أن يكون التعلق على وجه الازام وهو معنى التقييد او يكون بسبب  
 وجود الازام ولاجل تحقيقه وهو معنى التعليل فتناول تلك الحبيثة الاول وهو الاقتضاء  
 الجازم باعتبار معنى التقييد وتناولت الاخيرين وهما الاقتضاء الغير الجازم والتضيق باعتبار  
 معنى التعليل لان تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة اليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعل  
 على وجه الازام لما ذكره الشارح مما استكلم عليه والمراد بتناول حبيثة التكليف الثلاثة  
 المذكورة انهم انما يتجهان ولا يتخرجهما عاقلها وليس المراد أن دخولها فيما قبلها متوقف عليها  
 حتى يكون من جهلة المقصدين احوال الثلاثة المذكورة فيكون المقصود بها بالنسبة اليها  
 ادخالها للقطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها فعمل الجواب عما أشار شيخنا الشهاب الى  
 ايراده على قول الشارح رحمه الله لتناول حبيثة التكليف للاخيرين منها حيث قال عليه قال  
 التفتنا الى لا يخفى ان اعتبار حبيثة التكليف فيما يتعلق به خطاب الابه بل والتدبر والكرامة  
 موضع تأمل اه وذلك لانا اذا جعلنا الحبيثة على كلا المعنيين المذكورين ظهر اعتبارها فيما  
 ذكر بخلاف ما اذا قصرناها على التقييد كما هو ملحظ توقفه واندفاع ما أوردته شيخنا العلامة  
 حيث قال لقائل ان يقول انه حقت لا يتناول الازام نفسه لان ما كان لاجل الازام لا يتناول  
 الازام نفسه وأيضاً المهور وان الحقيقت تعتبر بالخراج والاسترازال لا لدخال كما قاله اه ووجه  
 اندفاع الاول انه معنى على قصر الحبيثة هنا على التعليل وليس كذلك بل هي شاملة والتقييد  
 كما تقرر فتناول الازام أيضاً باعتبار التقييد كما قررناه ووجه اندفاع الثاني أنه ليس المراد بهذه

والاكثر من الواحد  
 والمتعلق باوجه التعلق من  
 الاقتضاء الجازم وغير الجازم  
 والتضيق الاتية لتناول  
 حبيثة التكليف للاخيرين  
 منها كالأول الظاهر فانه لولا  
 وجود التكليف لم يوجد

الأخرى إلى انتفاءها قبل  
البيعة كانتفاء التكليف

الحجة الأدخال كما ينه بل الاسترا عن المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مخلوق لله كما ذكره  
الشارح على أنه أن أراد أن يكون المذهب وما ذكره من الاستعمال الأكذلك فهو ممنوع ومنعوا أيضاً  
لا يقتضي على من له أدنى العلم بكلام الأئمة وكيف لا وقد تقدم أنه لا يكون لبيان الإطلاق وإن  
أراد أن الأغلب عليه ما ذكره وهو على تقدير تسليمه عما لا يجدي شيئاً وأما قوله أعني شيئاً  
العلامة أيضاً لو فسر المكلف بالمطلوب منه ما فيه كلفه لم يمتح إلى هذا التكليف أو أبقى المكلف  
على تفسيره الأول لصح التعميم أيضاً لأن غير الجازم متعلق بفعل البالغ العاقل وهو أولى لأن  
تفسيره بالمطلوب منه ما فيه كلفه لا يقتضيه التفسير اه فهو مدفوع أيضاً ما قوله لو فسر المكلف  
بالمطلوب منه الخ فلان الأصح عند المصنف أن التكليف الزام ما فيه كلفه لا يطلبه كما سيأتي  
فعل الشارح التكليف على المعنى المصحح عند المصنف على أن هذا التفسير لا يدفع التكليف  
مطلقاً لبقائه بالنسبة للتعميم كما اعترف به فترجى هذا التفسير بانتفاء الاحتياج إلى التكليف  
كما تقدمه مما لا يثبت فلو أبطل قوله لم يخرج الخ بقوله لكان أقل تكلفاً مثلاً كان مواباً أو ما قوله  
أو أبقى المكلف على تفسيره الأول لصح التعميم أيضاً فإجابته بتقدير تسليمه أن طريقة الشارح  
أظهر في التعميم بل في أصل التناول أما التعليل فلما لا يقتضي من أن ثبوت الانتفاء غير الجازم  
والاختيار إنما هو نتيجة ثبوت الزام ما فيه كلفه دون مجرد ثبوت البلوغ والعقل إذ قد ثبتان  
ولا يصحق انتفاء غير جازم ولا تخيير كما ينبغي قبل البيعة مطلقاً وفيها حيث انتهى بعض شروحه  
المتعلق كالتمكن من العلم بها أو يتحكمها أو وجد ما يمنع منه كسوءه يعذره فالتعليل بالزام ما فيه  
كلفه لتعليل بنفس العلة وهو أولى من التعليل بالبلوغ والعقل فإنه لتعليل بما هو مظنة العلة  
في الجملة لا ينقسم أو أما التقيد فلأن التكليف بمعنى الزام قيد بنفسه لتعلقه إذا التعلق بفعل  
المكلف تارة فيكون الزاماً وتارة يكون غيره بخلاف التكليف بمعنى البلوغ والعقل فإنه ليس  
قيداً للتعلق باعتبار نفسه بل باعتبار ما هو مظنة ولا يقتضي أن التقيد بنفس القيد أولى وأظهر  
من التقيد بغيره وإن كان مظنة له وإذا علم ذلك انفتح المقصود للشارح من هذا الكلام  
وإدفاع ما اطالوا به عليه في هذا المقام فمقابل أن يقول الحبيبة بالعنف الذي قرره تقتضي  
شعور هذا التعريف بطلاب الوضع إذ يصدق على أن طالب الوارد يكون الزامياً ليس بالحد  
مثلاً أنه طالب يتعلق بفعل المكلف وهو الزاماً لاجل أنه ملزم ما فيه كلفه أو لا وجود التكليف  
لم يوجد الأثرى إلى انتفاءه قبل البيعة كانتفاء التكليف مع أن غرضه إخراج خطاب الوضع  
عن الحكم ببليل قوله الآتي وأما خطاب الوضع الخ إلا أن يجاب بغير أنه لا وجود التكليف  
لم يوجد بليل فعلقه بفعل غير المكلف كما سيأتي فإجابته بغيره أيضاً صريح في أن ثبوت ليس تابعاً  
لثبوت التكليف وقد ردها بانه تابع لثبوت التكليف في الجملة أي ولو بالنسبة لغيره ببليل  
انتفاءه قبل البيعة فلما لم (قوله الأثرى إلى انتفاءها قبل البيعة) اعتبره شيئاً للشهاب  
بأن الاشترا إلى الانتفاء قبلها لا يقتضي كون خصوص بعضه علة في البعض الآخر انتفاء  
ووجود (وأقول) الاشترا إلى الانتفاء قبلها أو الثبوت بعد ما يتضمن الدوران وهو من مبادئ  
العلة كما سيأتي في باب القياس وهو دليل على ما تقر في عمله قبل على علة به ضم إليه بعض  
الاشتراف عليه وهي كانية في مثل ذلك وأما عين خصوص التكليف للعلة دون العكس فلما

هو ظاهر من أصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة (قوله ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما) أقول يمكن أن يكون إشارة إلى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالقياس مثلا قال في التلويح الثالث أي من الاعتراضات أن التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى فاجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت له ولا يفتي أن السؤال وارد فيما ثبت أيضا بالنسبة والاجماع والجواب أن كلاهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونهم آدلة الأحكام اه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال انه لو طرأ ما ذكره من الآيات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اه وفيه نظر ورأيت شيخنا العلامة قال انه إشارة إلى جواب ما عسى أن يقال ان الخطاب المفسر بما ذكره من المعنى القائم بذاته تعالى من أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والخارج عنه اه معرفة ذلك تستلزم معرفة الخطاب القائم بذاته ثم يطلب التمييز بين الداخل والخارج اه وفيه نظرا لانه ان أراد ان معرفة الداخل والخارج متوقفة على معرفة ذوات أفراد الخطاب المتعلقة فهو مخدوع وأعلى مفهوماتها فهو مسلم لكن معرفة تلك المفهومات لا تتوقف على معرفة ثبوت تلك الذوات وعدم ثبوتها بل المتوقف على ذلك تمييز تلك الذوات في الخارج وهو أمر زائد على مقام التعريف الذي الكلام فيه فليتأمل (قوله وخرج بهذا الملكت) فان قلت لم يسكت عن قوله المتعلق قلت قال شيخنا العلامة لانه ليس للاختصار بل هو صفة لازمة للخطاب إذ خطابه تعالى لا يتلوه عن تعلقي بشئ فأقول الفصول هو قوله بفعل الملكت اه (قوله خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات) قال شيخنا الشهاب في عليه غير المكلفين وبقي الحيوانات وأفعالهما وصفاتهم ما اه (أقول) وصفات المكلفين مما لا يدخل في أفعالهم ويمكن أن يجاب عن الجميع بأنه لا يجب في بيان الأثر بالقيود التخصيص على كل ما خرج بل يكفي التسمية على ذلك بالتخصيص على البعض وليس في كلامه ما يقتضي التخصيص بالملكت كوروعين أفعال غير المكلفين بأنهم لا يتعلق بها خطاب عند الشارح كما سأتى وان كان لنا فيه نظرسيا في بيانه (قوله فانه متعلق بفعل الملكت من حيث انه مخلوق لله تعالى) قال شيخنا العلامة هذا معنى على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انهم موصولة فهو متعلق بمفعولهم اه وأقول دعوى البناء على المصدرية ممنوعة فقد قال المولى التفتازاني في شرح العقائد الثاني أي من الوجود التي احتج بها أهل الحق على ان الله هو الخالق لأفعال العباد النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أي علمكم على ان ما مصدرية للاحتجاج إلى حذف الضمير أو موصولة لكم على ان ما موصولة ويشمل الأفعال لا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو لا بعد لم نرب بالفعال المعنى المصدرى الذي هو الإيجاد والإيقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق بالإيجاد والإيقاع أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللدخول عن هذه النكتة يعني شمول المصنوع للأفعال فيبتهون ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية اه قصر بشمول الموصولة للأفعال فلا يتقدم مقصود الشارح بالمصدرية خلافا لما ادعاه الشيخ (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل) أقول ظاهره في التعلق لكل من خطابي التكليف والوضع ووافق ما في التلويح حيث قال الثاني أي من

ثم الخطاب المذكور يدل  
عليه الكتاب والسنة  
وغيرهما وخرج بفعل  
الملكت خطاب الله المتعلق  
بذاته وصفاته وذوات المكلفين  
والجمادات كدلول الله لا اله  
الا هو خالق كل شئ ولقد  
خلقناكم ويوم نسير الجبال  
وبما بعد مدلول وما تعملون  
من قوله والله خلقكم وما  
تعملون فانه متعلق بفعل  
الملكت من حيث انه مخلوق  
لله تعالى ولا خطاب يتعلق  
بفعل غير البالغ العاقل وولى  
الصبي والمجنون مخاطب



الاعتراضات على تعريف الحكم انه غير متعكس بل روح الاحكام المتعلقة بأعمال الصبيان  
 فالاولى ان يقال المتعلق بأعمال العباد وقد أجيب عن ذلك في كتبهم يعني في كتب الشافعية بان  
 الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي اعلمى متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه أداء الحقوق  
 من مال الصبي وروى المصنف يعني صدر الشريعة وأولاده لا يصح في جواز فيه ووجه اسلامه  
 وصلاته وكونه مندوباً وثانياً بان تعلق الحق بالصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم آخر  
 مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى في مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم  
 مصدره بان الحكم بالنسبة الى الصبي الاوجب أداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يتحقق  
 ان تعلق الحق به أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلف لانتفاء  
 التعلق بالأفعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأثية موافقا  
 لما ورد به الشرع أو مخالفا له يعرف بالفعل ككون الشخص مصليا أو ناذكا للصلاة ومعنى  
 جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولي مأمور بان يحرصه على الصلاة  
 ويأمره بها لقوله عليه الصلاة والسلام من وهم بالله الا وهم ابنا صبيح اهل الكلام التلويح لكن  
 بحالته ما صرح به الشارح في شرح قول المصنف الاتي وان ورد به ما بشرطاً وما نفاه وجها  
 وقادراً فوضع حيث جعل تقديره وان ورد الخطاب بكون الشيء ميباً الخ ثم قال والشيء يتناول  
 فعل المكلف وغيره ثم مثل بالانكاح المأثية الصبي مثلاً يبالو جوب الضمان في ماله وأداء الولي  
 منه فانه تصرح بتعلق خطاب الوضع بفعل غير المكلف وليس لاحداث منع انه تصرح بذلك  
 تمسكاً بان التعلق بالهمل اعلم يتحقق اذا كان بغير واسطة وفيما ذكر انما يتعلق بالكون المضاعف الى  
 الفعل لان هذا تمسك فاسد اذ لا معنى لتعلق الخطاب بالفعل الا بان شيء من أحواله والتعلق  
 بكون الفعل كالانكاح سبب الوحوى الضمان في ماله وأداء الولي منه بيان لحال الخلاف وهو  
 سميت لذلك وما يصح بذلك قول الشارح الاتي واما خطاب الوضع الاتي فليس من  
 الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أي حيث قيد بقوله من حيث ان المكلف فانه تصرح بان  
 قوله حال المتعلق بفعل المكلف متناول للتعلق بفعله من وجه الوضع مع ان الخطاب في الوضع  
 متعلق ابتداء بالكون المضاعف الى الفعل وبالجملة لم يماهرا الا لظن بثبوت تعلق الخطاب بفعل  
 غير المكلف خلافاً لما هو كلام الشارح ها وما يوافقه واما ما تقدم عن التلويح فانه نظراً لان  
 ما ذكره من ان تعلق الحكم بحاله أو ذمته ليس من باب التعلق بالفعل لا يحسم مادة الاشكال  
 لان الخطاب المتعلق بان انكاح الصبي مثلاً يجب لتعلق الحق بحاله أو ذمته خطاباً متعلقاً بفعل  
 الصبي اذ لا معنى لكون الخطاب متعلقاً بفعله الا كونه ميباً حاله كسببية التعلق المذكور ومن  
 ان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لا يجدي على طريقة المصنف التي أقره الشارح  
 عليها من ان الصحة والفساد من الاحكام الشرعية كما سأل في ماله ومن ان معنى كون صلاته  
 مندوبة ان الولي مأمور بصرفه عليها ليس بحاسم لان ذلك لا يخرج صلاته عن كونها فاعلها  
 تعلق بها الخطاب أي بين سألها من كون الولي قد أمر بصرفه عليها فان الخطاب المتعلق بها  
 على هذا الوجه خطاب متعلق بفعل الصبي قطعاً وهذا يظهر صحة اراد العز بن عبد السلام  
 على تضعيم تعلق الخطاب بفعل غير المكلف قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ليس تأذنبكم الذين

ملكتم أيمانكم والذين لم يلقوا العلم وإن قاع ما أجاب به عنه شيخنا الشهاب من أن المراد أمر  
المؤمنين بأن يرشدوا القاصرين لذلك بدليل تصدير الـ "ي" بخطاب المؤمنين اهـ وذلك لأن  
الخطاب الأمر للمؤمنين بأمرهم بالارشاد القاصرين للاستئذان خطاب يتعلق بالاستئذان لأنه طلب  
للارشاد إليه وطلب الارشاد إلى الشيء ممتلئ به قطعاً لأنه مبین لحاله ومن الخطاب المتعلق بفعل  
غير المكلف قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الحديث والاستئذانه بنحو وما تقدم  
عن التلويح وعن شيخنا الشهاب يدفعه ما ذكرناه في دفع ذلك على أن ما ذكره أعني صاحب  
التلويح في أن صلاة الصبي مندوبة مشكل على قواعد الشافعية لأنه إن أراد بانها مندوبة  
انها مطلوبة منه على وجه الندب فهذا بنا في المدعى من أنه لا خطاب يتعلق بفعله وانما  
مطلوبة من الولي فهو خلاف الواقع بل والمعقول اذ لا يتصور أن خطاب الولي بان يفعله أو أن  
الولي مطالب بأمرها فخطابة الولي بذلك انما هي على سبيل الوجوب لا الندب كما تقرر في كتب  
الشيخين وغيرهما من الشافعية ولا وجه لجعل هذا معنى للندب كما لا يخفى اللهم الا أن يكون  
معنى ندبها أن لها حكم الندب من حيث انابة فاعلمها وعدم اثم بتركها فليتأمل فإن قيل انما  
أراد الشارح وغيره بنفي التعاق في التعاق القصدي فلا يرده عليهم اثبات التعاق في الجلة كما في  
الاية الكريمة وخبرهم بالصلاة وهم أبناء سبعه فان التعلق القصدي فيها انما هو بفعل  
الاولياء قلنا هذا لا يجدي فقعا اذ لا يطرد في جميع المواضع اظهر قصده التعلق في الخطاب  
المبين للسببية فتحو اطلاق غير المكلف لتعلق الحق بضمته أو لعدم اثمه بالانطلاق أو لخصه  
عبارة وفسادها أو نحو ذلك فلم يمكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذي في هاتئذ بقوله  
يفعل غير المكلف على خطاب التكليف بدليل ما طرح به فيلجسائي من تعلق خطاب الوضع  
بفعل غير البالغ العاقل كما يراه ويقرر أنه قصره الحكم على خطاب التكليف واخرجه خطاب  
الوضع عنه كما تقرر ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بذلك حيث قال ومراده جهلنا في الخطاب  
التكليف في فعل غير البالغ العاقل لما يأتي من أن الخطاب الوضعي يتعلق بذلك اهـ لكن  
لا يخفى ما في منسيع الشارح حيث اذ كان اللائق على هذا أن لا يطلق هذا النبي بل أن يصرح  
بجعل الخطاب المتعلق بفعل غير البالغ العاقل من جملة المخرجات بفعل المكلف ثم يقول ولا  
يتعلق الخطاب على وجه الالتزام بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل وبما تقرر بعلم سقوط ما أجاب  
به الكوراني عن شبهة أو ردها على تعريف الحكم بمادة كونه المصنف حيث قال ومناشبه لا بد من  
ايرادها والجواب عنها الاولى ان الحقة غير منعكس نظروا الاحكام المتعلقة بفعل الصبي  
والجواب ان الاحكام التي يترتب عليها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي المأمور وهو  
الاثم بتركها المناب على نعالها اهـ ووجه سقوطه انه لا يجري في نحو الخطاب المتضمن لسببية  
اتلاف الصبي لتعلق الحق بدمته حتى لو قبل الاداء وجب عليه الاداء لاستقرار الحق  
في دمه فان هذا لاتعلق له بفعل الولي قطعاً والحاصل انه اذا تحقق اتلاف الصبي تحقق تعلقان  
أحدهما بخص الولي وهو وجوب الاداء من مال الصبي والثاني بخص الصبي وهو الاستقرار  
في دمه بل الصواب في الجواب ما أشار إليه المحقق المحلى من أن المراد تعريف الحكم  
المتعارف وخطاب الوضع ليس منه ثم قال أعني الكوراني الثانية ان أحكام الوضع خارجة

أيضا كدلول الشمس لسببية الصلاة والجواب ان أحكام الوضع راجعة الى التكليف كما سرح  
 به المستند في بحث تكليف العاقل فالخامس ان التكليف على قسمين سريع وخبثي فاحكام  
 الوضع من قبيل التخيبي اذ معنى سببية الدولة للصلاة وجوب الصلاة عند الدولة وذهب  
 بعضهم الى ان الاحكام الوضعية لا تنسب اسكاما اصطلاحا فلا يدرى شر وجها الثالث ان المراد  
 تعريف الحكم المصطلح بين التثنية لانه المأخوذ في تعريف الفقه وهو ليس نفس الخطاب بل  
 ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه أعني صفة فعل المكلف وأجيب بوجوه وذكرا ما تقدم عن  
 التلويح في الكلام على قول المستند خطاب الله اه ولا يخفى ما في قوله الثانية ان أحكام  
 الوضع خارجة ايضا فان معنى هو بحيث ذكره بعد ذكر الاول المتعلقة بفعل الصبي ان الاحكام  
 المتعلقة بفعل الصبي خارجة عن أحكام الوضع وليس كذلك كما سيأتي وما ذكره في الجواب من  
 رجوع أحكام الوضع الى التكليف سيأتي قريبا رده مبسوطا وما ذكره في تقرير الثالثة يفهم  
 ان الحكم بهذا المعنى هو المراد في تعريف الفقه وقد تقدم رده مبسوطا واعلم ان شيخنا  
 الشهيد آوردهنا كلاما يعيها فانه قال قوله ولا خطاب يتعلق هو توجيهه لتفسير المكلف  
 المذكور انما البالغ العاقل أي لا شيء من خطاب التكليف ولا خطاب الوضع يتعلق بفعل غير  
 البالغ العاقل فيكون المكلف الذي قيد به الفعل للبيان دون الاحتراز اما عدم تعلق خطاب  
 الوضع بفعل غير البالغ العاقل قلانه اعماءه على يكون الشيء دليلا وتغيره محاسباتي يرشد الى  
 ذلك تعبيرا شارحا لا في قول المتن وان ورد سببا وشرطا الخ ومن البين ان كون الشيء  
 كذلك فملاقطعا واما عدم تعلق خطاب التكليف به فقد بينه بانتهاء تعلقه به في المواضع  
 التي يتوهم فيها ثبوته اه ثم قال الثاني أي من التبيين انما احاطا بالخطاب المنقح هنا على ما يشمل  
 التكليفي والوضعي وان كان ما يأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل مكلف أي  
 الخطاب التكليفي يرشد الى ارادة التكليفي هنا أي فقط لا بالوجلاء هنا على التكليفي فقط  
 أشكل ذلك بان غرضه محاولة كون المكلف للبيان دون الاحتراز لانا حيث يجوز اتفاق  
 الخطاب الوضعي بغير المكلف فلم لا يكون ذكر المكلف في التعريف لشارح ذلك لان الخطاب  
 فيه ليس يشمل التوهم معا اه (وأقول) أما ما ادعاه من ان قيد التكليف للبيان دون  
 الاحتراز فيناقضه ما تقدم منه من قوله في علمه غير المكلفين وبسبب الحروفات وأفعاله هما  
 ورفعاتهما وأما استدلاله به على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل من انه اعم  
 يتعلق بكون الشيء دليلا أو غيره وان كون الشيء كذلك فملاقطعا فلا دليل فيه على ذلك  
 لان كون الشيء كذلك وان لم يكن فعلا الا ان الشيء المضاف اليه الكون قد يكون فعلا  
 والخطاب المبين لكون الفعل كذلك خطاب متعلق بالفعل قطعا اذ لا معنى لتعلقه به الا طلبه  
 أو الاذن فيه أو بيان حاله كبيان كونه سببا وكان الشيخ توهم ان يعمل الكون المضاف الى  
 الفعل متعلقا بالخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا به ولو صرح مانوهم لم انتفاء تعلق  
 خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا لانه اعماءه يتعلق ابتداء الكون المضاف اليه كإدلال عليه  
 تعبيرا شارحا الذي استدلاله بذلك باطل قطعانا لما سيأتي من قول الشارح وأما خطاب  
 الوضع فليس من الحكم المتعارف كما مضى عليه المستند أي حيث أنخرجه بقوله من حيث انه

مكلف فانه صريح في صدق قول المصنف المتعلق بفعل المكلف على خطاب الوضع المتعلق  
 بفعل المكلف وانه انما يخرج بقصد الجدية المذكورة ومن قوله ومن جعله منه كما اختاره ابن  
 الحاج زاده في التعريف ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخير  
 أو الوضع فانه صريح في صدق قوله المتعلق بفعل المكلف على فعله على وجه الوضع ولذا  
 قوله الميمع ان الوضع هو تعلق الخطاب بكون الشيء كالفعل سببا أو غيره فليذكر (قوله ما دام  
 ما واجب في مالهما الخ) قال شيخنا العلامة ان كان واجب بمعنى ثبت تعلق به قوله في مالهما أو من  
 الوجوب الشرعي ففوله في مالهما متعلق باستقراره وحذوفه على انه سال من ما الواقع على المؤدى  
 أى ما واجب اذ ازم على الولي كائنا في مالهما وقال في قوله وضمان التلّف ليس معطوفا على  
 الزكاة بل على قوله اداء ما واجب أى مخاطب اداء ما واجب كالزكاة وضمان التلّف ضمان بمعنى  
 الغرم أى يقرم التلّف ويدل عليه قوله كما يخاطب صاحب البهجة بضمان ما اتلفته لان الضمان  
 فيه معنى الغرم بلا شك اه (واقول) لا بد فيها قاله من حذف المضاف أيضا أى يقرم بدل التلّف  
 ويجوز العطف على الزكاة يجعل الضمان بمعنى المضمون أى مضمون التلّف أى المضمون عنه  
 وبنيته من مثله أو قيمته ويصح مثل ذلك في قوله بضمان ما اتلفته أيضا فهو بمعنى المضمون  
 وعلى حذفه مضاف أى مخاطب اداء مضمون ما اتلفته أى اداء المضمون عنه وبنيته كما يصح  
 فيه بفعل الضمان بمعنى الغرم مع حذف مضاف أى يقرم بدل ما اتلفته ثم عينه من العطف  
 على اداء ما واجب يقتضى ككون العطف جملته بمن عطف الخصاص على العام لان من اداء  
 ما واجب غرم التلّف أى غرم بدله فهو على حذف المضاف وعلى قياسه يجوز كون العطف على  
 ما واجب أى اداء ضمان التلّف أى مضمون التلّف أى المضمون عنه وبنيته من مثل أو قيمة  
 ويرقى عن هذه التبعكفات جعل ضمان التلّف اصطلاحا بمعنى اداء بدله أو غرمه أو نحو ذلك  
 من غير احتياج لتأويل أو تقدير مضاف (قوله حيث فرط) قال شيخنا الشهاب ظرف  
 الخطاب أقول أولا نقله وقوله لتنزل عليه الخطاب (قوله المثاب عليها) فيه أمران أحدهما  
 قال شيخنا العلامة يصح ان يكون فعلا للمعي وهو الاظهر وهو محتمل للضمير ويصح ان يكون  
 فعلا للصحة فيكون مفعولا بلا بد في ذلك لان الصحة سبب للثابة وضمر عليها يرجع للعبادة  
 ويجوز ان يرجع على الصحة اه (واقول) كونه فعلا للصحة لا يتناول من التلّف شيئا على ان  
 المتبادر من المثاب عليه ما يكون الخزانة في مقابلته لا ما يكون لاجسده وبشرطه وكونه فعلا  
 للصبي فيه الفصل بين النعت والمفعول بالاجنبى الا ان الرضى أجازوه وبقي احتمال آخر وهو  
 انه ذهب للعبادة ثم ان جعل نائب القاعل ضمير الصبي فهو نعت سببي وكان يجب ابراز الضمير هنا  
 اتفاقا لانه يحتمل ان يكون فعلا للصبي فقد حصل اللبس وعند حصوله يجب ابراز اتفاقا وانما  
 الخلاف اذ لم يحصل ويمكن ان يقال يحمل الاتفاق اذا اختلف المعنى فى التقديرين أما اذا  
 كان ما له واحدا فهم كما هنا فلا وان جعل نائب القاعل الجار والمجرور والمعنى الذى يترتب  
 الثواب عليها فهو نعت حقيقى ولا اشكال عليه ولا يخفى ان جعله فعلا للصحة مع جعل ضمير عليها  
 للعبادة يوجب خلوا نعت عن ضمير المنوع وأساسا بينهما قال شيخنا الشهاب قيد به أى بقوله  
 المثاب عليها التمرى الشبهة فى توهم تعلق خطاب التكليف به اذ الصحة وجبها لتحقيق

اداء ما واجب في مالهما منه  
 كالزكاة وضمان التلّف كما  
 يخاطب صاحب البهجة  
 بضمان ما اتلفته حيث فرط  
 في حفظها لتنزل فعلها في  
 هذه الحالة منزلة فعله وصحة  
 عبادة الصبي كعبادة  
 وصومه المثاب عليها

يستعمل ما يعتبر في الفعل شرعا وإن لم يتلق العتبه كالباح اه وقد يقتضي ذلك ان  
 الحق في كلام الشارح هو خطاب التكليف وحده لكن يقتضي منه انه الاهم منه ومن خطاب  
 الوضع الا ان يجليبه ثم أراد ان تقوية النسبة فيقال كذا أبلغ في الايراد لا يقتضي به  
 فلتأمل (قوله ليس لانه مأمور بها كحق البالغ) اعترضه الشيفان ما يشيخنا الشهاب فقال  
 فيه اشار بان أمر البالغ بما عليه من عبادة ونسبه نظر وكذا قوله بل لعباده فافهم ان الاعباد  
 على العادة ويتبادر عن هذا ان الاعباد على غاية ما في حلاله الشرع على الحكم بالعبادة  
 والافاضال الباري تعالى منزهة عن الحامل والباعث اه ويمكن ان يجاب عن الاول بان صحة  
 العبادة متوقفة على الامر بها أي في الجسد بليل انه لا يصح التعبد بما في جرحه رأيا ولو هذا  
 لو أعاد الله وحده لا يفرد الغير خل فيها ولو على قول كانت باطله لم يصح تعديل حكمها بالامر بها  
 وأما شيخنا العلامة فقال ما حاصله ان مقتضى كلامه ان صحة عبادة البالغ ما ودها تكون  
 العدة متعلق الامر ويلزم ان تكون من باب خطاب التكليف وهو مخالف لما يأتي ان الخطاب  
 المتعلق يكون الشيء أوصفا أو حيا أو فاعدا من باب خطاب الوضع لا التكليف قال ويمكن ان  
 يكون معنى قوله كمال البالغ كان صحة عبادة البالغ ليس لانما مأمور به بل لكونه من خطاب  
 الوضع دون خطاب التكليف الذي نحن فيه اه ويجاب بان منبئي هذا الاعتراض على وجوب  
 الاما في قوله مأمور بها العدة وليس ذلك بمتعين بل ولا اعتبار بل المتبادر وجوبه للعبادة ولا  
 اشكال عليه بوجه فتأمل (قوله ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل) قال شيخنا الشهاب  
 ما حاصله ان اللام في المكلف للعموم في أشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الاحوال ولا رنة  
 والبقاع وان امتناع تكلف الفاعل وتاليه في الظاهر في التكليف من هذه الأشخاص  
 من المكلفين وفي التحقيق أي وعند تحقق ذلك وتحريره يرجع ذلك الى ان تكليف عن  
 البالغ العاقل في بعض أحواله دون سائرهما فالتخصيص بالنظر الى الاول راجع لعدم  
 الأشخاص والى الثاني راجع لعدم الاحوال اه وقال شيخنا العلامة ما حاصله ان الحق  
 عندهم ان عموم الأشخاص يستلزم العموم في الاحوال والاوليات وان قول الشارح ويرجع  
 ذلك الى جارية القول بأنه لا يستلزم وهو غير مرضي عند المحققين اه (وأقول) أما ما قاله الاول  
 بعد علمه ان حاصله حل في المكلف على العموم الا انه مخصوص بالنسبة للأشخاص أو  
 للاحوال وهذا يوجب اشتغال التعريف اذ لا يصدق حينئذ الام في الخطاب المتعلق بفعل  
 كل مكلف ما عدا ما وقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد  
 كالنبي عليه افضل الصلوة والسلام بالنسبة لنفسه فلو جرحه حل في المكلف على الجنس  
 ويمكن مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصدا الى زيادة الفائدة  
 والافلاخر وروا الى بيان ذلك هنا لانه استفيد من التعريف ان كل خطاب يتعلق بفعل جنس  
 المكلف فهو حكم وأما ان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف ولا فاعرا آخر وذلك وأما ما قاله  
 الثاني فيرد عليه ان استلزام العموم في الأشخاص للعموم في الاحوال لا يثنى جواز التخصيص  
 بالنسبة لنفسه الا ان العموم في الاحوال لا يلزم ليس باقوى من عموم الامس الذي هو  
 الأشخاص المزموم وذلك يجوز تخصيصه فهذا أولى فان زعم امتناع تخصيص عموم الاحوال

ليس لانه مأمور بها كافي  
 البالغ بل لعباده فافهم ان  
 بعد بلوغه ان شاء الله تعالى  
 ذلك ولا يتعلق الخطاب  
 بفعل كل بالغ عاقل

دون عموم الأشخاص فهو مجموع وكأنه ظن ان معنى الاستلزام هنا انه اذا عم الحكم في الواقع  
الأشخاص لزمن انهم ايضا في الواقع الأحوال وذلك بنافي القصص فيها وليس الأمر  
كذلك بل لا معنى له الا ان الصيغة اذا افادت العموم في الأشخاص كانت مقيدة له في أحوالها  
ايضا وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الأحوال وحدها كما لا يخفى فعمل ان كلام الشارح غير  
منافي لما هو الحق وأن زعم الشيخ بوجوبه على خلاف ما هو الحق غير صحيح هذا وان أراد الشيخ  
ان آل هنا محمولة على العموم ورد عليه ايضا ما ورد على الاول مما تقدم سيان فليستأمل (قوله كما  
يعلم محاسباتي من امتناع تكليف الغافل الخ) قال شيخنا الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب  
الاباحة والندب والكرهه ويجاب بان فيه تغلبا أو كفاءا ويدعى انه حيث اطلق التكليف  
في كلامهم يريدون به قسم الوضع بأنواعه مجازا أو حقيقة عرفية اه (وأقول) زيادة على  
ما أتينا به ان أراد القصور بالنسبة للمعلوم معنى انه لم يعلم محاسباتي اتقاء تعلق خطاب الاباحة  
والندب والكرهه لان ما سياتي خاص بغيره فلا تعلم هي منه فواجبه انه اذا علم كون الغفلة  
وما ذكرهها موانع من تعلق بعض أنواع الخطاب بعلم كونها موانع ايضا من بقاء الظهور  
ان ما تعلمه ليس الاعمى التأهل معها للخطاب وان أراد القصور بالنسبة للمعلوم منه بمعنى  
ان هذا الآتي لا يقيد امتناع مخاطبة الغافل وما ذكره على وجه الاباحة والندب  
والكرهه بفجوابه المنع لما ذكرنا يضاعف ان اراد هذا البحت هنا غير منجبه بل المتجه تاخيرها الى  
جمله (قوله) وأما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف اي  
حيث أخرجه بقوله من حيث انه مكلف (وأقول) فبه نظر ظاهر لما تقدم من جعل الحثية  
على معنيين من التقييد والتعليل وحيث قد تناول قوله المتعلق بفعل المكلف خطاب الوضع  
بالتاريخ الذي جعله به متمم ولا تخيير والاقتضاء الغير الجازم وهو انه لو لا وجود التكليف لم  
يوجب الوضع الا يري الى اتقائه قبل البعثة كاتقاء التكليف اللهم الا ان يقال الطريق  
المذكور حاصل له الدوران كما تقدم ويحمل اعتباره حيث لا معارضة له وقد عارضه هنا ثبوت  
خطاب الوضع مع اتقاء التكليف كما في حق غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف التخيير  
والاقتضاء الغير الجازم اذ لم يشترط ثبوت التكليف في حق أحد وقد يدفع هذا بان تعلق خطاب  
الوضع بتابع لتعلق خطاب التكليف في الجملة وحيث قد لم يشترط خطاب الوضع بثبوت خطاب  
التكليف وهذا البحت قد تقدم الكلام عليه فليستأمل (قوله) زاد في التعريف السابق ما يدخل  
فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخير أو الوضع اعترضه شيخنا الشهاب  
فقال فيه نظرا ما أولا فلا من جملة التعريف السابق ذكر الحثية السابقة أعني قوله من حيث  
انه مكلف وليست مذكورة في كلام ابن الحاجب كما ترى في قوله في التعريف السابق نوع  
تسامح وإما ثانيا فلا من هذه الزيادة لا تليق من جعله منه قال البعض عن بعض من يجعله منه  
خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء والتخير اذ معنى جعل الشيء لا لا اقتضاء العمل به وجعل الزنا  
سببا لوجوب الحد وهو وجوب الحد عند الزنا يعني ايجابه وجعل الطهارة شرطا للصحة البيع  
جواز الاتقاء بالمبيع عندها وحرمته عند عدمها وعليه ففسر يعني تجويزه وتحرره قال  
فالخاص ان من اراد ان الاقتضاء والتخير اعم من الصريح والخفي وخطاب الوضع من قبيل

كما يعلم محاسباتي من امتناع  
تلك الغافل والمبالا  
والمكره ويرجع ذلك في  
التحقيق الى اتقاء التكليف  
البالغ العاقل في بعض  
أحواله وأما خطاب الوضع  
الآتي فليس من الحكم  
المتعارف كما مشى عليه  
المصنف ومن جملة منه كما  
اختاره ابن الحاجب زاد في  
التعريف السابق ما يدخل  
فقال خطاب الله تعالى المتعلق  
بقوله المكلف بالاقتضاء  
أو التخير أو الوضع

الضمي ٨١ وفي قوله لا يشمل اشارة الى ان قيد الاقتضاء والتضييق خرج من الجنس بهذا القيد  
 الى ان يمتدح له بعد خبر وجهه ويصرح بغيره وهو خلاف شأن القيد المشار اليه في قولهم شأن  
 الجنس الادخال وشأن القيد الانحراج ثم هو مع ما قبله يخرج لتعميد كون وما تعمليون على  
 ان الاصل في ذكر قبود التعريف البيان دون الاحتراز ٨١ انقضا شيئا بغيره (وأقول) كالا  
 الامر من مدفوع اما الاول فهو وهم وظاهر ذلك لان قول ابن الحاجب بالاقضاء والتفسير هو  
 بمعنى الحقيقة التي ذكرها المصنف كما تقدم بيانه في كلام الشارح حيث قال والمتعلق بأوجه  
 المتعلق الثلاثة الى قوله لتناول حقيقة التكليف للاخيرين منها كالا قول الظاهر الخ فالمراد  
 بالحقيقة في كلام المصنف وبقول ابن الحاجب بالاقضاء أو التضييق واحد وقول المصنف خطاب  
 الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وقول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل  
 المكلف بالاقضاء أو التضييق واحد لا تعرفان لان معناه ما واحد لا يختلف اذا تفاوت  
 في اللقائ مع اتحاد المراد به لا يوجب اختلاف التعريف بل اتحاده بما اقتضاء قول الشارح  
 زاد في التعريف السابق من ان ابن الحاجب ذكر التعريف السابق وزاده عليه صحيح لا غبار  
 عليه والشيخ نظر الى اختلاف اللفظ مع القلة عن اتحاد المعنى فوقع فيما وقع فيه على ان ما توكلنا  
 عن ذلك كان هذا الاعتراض مدفوعا أيضا لان دعوى الزيادة في التعريف لا تتأني بالنقص  
 منه أيضا بل صدق مع ذلك بدليل استظام الكلام عند التصريح بالامر من جمعا وغاية  
 ما في الباب على هذا الاستيعاب الى قربته وحكاية ذلك التعريف المزيدي بقوله فقال الخ مما  
 يصلح قرينة على ذلك التسدير وأما الثاني فلا نمراد الشارح ما يدخله بحسب الظاهر من غير  
 احتياج الى التكلف المعنى لا يليق بالمدود ولانه لم يدع ان هذه الزيادة ان جعله منه بل حاصل  
 كلامه حكاية أمر واقعي وهو ان من جعله منه زاد ما ذكر كقاصد ابن زيادة الادخال وهذا كلام  
 صحيح مطابق للواقع فان هذه الزيادة لم تقع في كلام من زادها كإبن الحاجب الا لقصده الادخال  
 كما يعلم من شرح كلامه كالعضد وأما ان الادخال متوقف على الواقع على هذه الزيادة ولا فاص  
 آخر ليس في كلام الشارح تصريح بالدخول في عهدته فتدبره فان فيه دقة كما فان قيل بعض  
 من جعله منه لم يأت بهذه الزيادة كما يعلم من كلام العضد فيشكل قوله من جعله منه زاد لان من  
 من صيغ العموم والحكم على العام حكم على كل فرد فرد منه فيلزم الحكم بزيادة ما ذكره على  
 كل من جعله منه مع انه ليس كذلك كما نقرر قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع افراد  
 لا على كل فرد كما نقرر في محله وكلام الشارح يار على هذا الاستمهال على انه لا مانع من جعل  
 ما ذكره موصوفا والتقدير وقرين جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم وأما ما أطلب به على  
 الادخال بهذا المزدحما لا ينسب اليه لان القيود لا تقتصر في الانحراج بل تكون لغيره أيضا  
 كالا ادخال كما نص عليه الأئمة ثم رأيت شيخ الاسلام أورد الوجه الثاني من اعتراض  
 شيئا وقد علمت اندفاعه (قوله لا يشمل لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف الخ)  
 اعترضه شيخنا الشهاب حيث قال مانعه قال التقاراني فان قلت عيب ان ما نخرج بقصد  
 الاقتضاء والتضييق يدخل بقيد الوضع لكن من الاسباب والشروط ما ليس بفعل المكلف  
 كزوال الشمس وظهارة المبيع ونحو ذلك فكيف يستقيم المظهر او عكسا قلنا المراد بالمتعلق

لكه لا يشمل من خطاب  
 الوضع ما متعلقه غير فعل  
 المكلف كزوال شيئا  
 لوجوب الظاهر

الوضعي أعم من أن يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلاً أو يجعل الشيء سبباً أو شرطاً له ١٥  
والسؤال المحكي أول هذا الكلام هو اعتراض الشارح بعينه بقوايه جوابه وقوله كالزوال  
مثال لتغير فعل المكلف وسبباً حال ١٥ كلام شيخنا (وأقول) لاشبهة لتعلق ان من المحال عادة  
عندم اطلاع الشارح على ما قاله التقاضي من السؤال والجواب إذ كيف يتناقض مع ما علم  
من مزيد تثبته واحتياطه تعرضه لكلام مثل ابن الحاجب من غير ما سمعته لكلام من هو  
العمدة في التكليف عليه المشهور بالاضافة اليه فكأنه لم يرض الجواب ويمكن أن يوجه ذلك  
بأمرين الأول ما في ذلك الجواب من مزيد التكليف الذي لا يليق بالحدود ولا بطبيعة ابن  
الحاجب حيث ذهب إلى زيادة هذا التقيد احترازاً عن التكليف الذي وقع فيه من أعرض عن  
زيادته وحدهم يرجوع الوضع إلى الاقتضاء أو التخصيص وذلك لأن الخطاب المتضمن لكون  
الزوال سبباً للوجوب الظاهر مثلاً انما يتعلق أولاً بالذات بالزوال فانه انما بين حاله وهو كونه سبباً  
لوجوب الظاهر وان لو سقط التكليف وجعل متعلقاً بالوجوب بناء على انه بين حاله في الجمله وهو  
كون شيء وهو الزوال سبباً له فالوجوب أيضاً ليس فعل المكلف وانما هو نفس الظهور فيحتاج  
في دعوى تعلقه به إلى تكلف آخر بان يقال انه مبين لحاله في الجملة وهو كون شيء سبباً للوجوب  
المتعلق به فتقوله لكنه لا يشمل أي بحسب الظاهر المتبادر الخالي عن التكليف الذي لا يليق  
بالحدود ولا بطبيعة ابن الحاجب ولا تدعو الضرورة إلى ارتكابه الثاني انما اعتبرناه هذا  
التكليف فلا يفتي ان الخطاب الوارد بكون الزوال سبباً للوجوب الظاهر كما انه يتعلق بفعل  
المكلف الذي هو الظاهر على هذا الوجه انتهى تقرير من التكليف حيث بين ان شيئاً سبباً  
للو وجوب المتعلق به تعلق بغير فعله الذي هو نفس الزوال على الوجه الخالي عن التكليف حيث  
بين انه سبب للوجوب وكلا التعلقين حكم وضعي متميز عن الآخر مقصود ان لم يكن الثاني هو  
المقصود والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وان تناول المتعلق الاول لا يتناول الثاني  
قطعا وهذا من معنى قول الشارح لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف  
كالزوال سبباً للوجوب الظاهر أي لا يشمل هذا الوضع الخاص الذي هو الخطاب المتعلق بخصوص  
ما ليس بفعل متعلقاً هو الظاهر المتبادر من تعلقه الخالي عن التكليف بان تعلق به ابتداء كنه لعله  
ابتداء بكون الزوال سبباً للوجوب الظاهر بان بين ابتداء سببيته لوجوبه وعدم شموله لذلك الوضع  
للاشبهة فيه لتعلقه في هذه النوع من الوضع بخصوص ذلك المتعلق الذي  
هو غير فعل ولا في ان عدم شموله لذلك لا يندفع بالجواب المذكور لان حاصله التكليف ببيان  
متعلق آخر للخطاب ومعناهم ان الاعتراض يخرج الخطاب باعتبار واحد متعلقه الحقيقي  
الثبوت لاسيما مع كون التعلق به هو الظاهر المتبادر لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه  
الآخر لاسيما مع التكليف في كونه متعلقاً ولا يقدح في اعتبار كل من التعلقين وكونه باعتبار  
تعلقه به بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاداً للخطاب والارتماء متاع عدة الندب وخلاف  
الاولى فحين من الحكم لان الخطاب فيهما واحد بالنسبة إلى الفعل أمر وإلى الترتيب إلى  
لزم امتناع تعدد الحكم مطلقاً لان الخطاب الذي هو الكلام التقسي صفة واحدة لا تعدد فيه  
الابا اعتبار تعلقه فقد بر هذا الوجه فانه وجبه جدا لا يقال شرط متعلق الوضع أن يكون فعلاً



فغيره وان وقع متعلقا بالظاهر لا يكون الحجاب باعتبار من الوضعيات لاننا نقول ههنا باطل  
 قطع التصريح بالاعتناء بخلافه حتى ان الحجاب نفسه لا ترى الى مقتضى شرط الحجاب الوضع بقوله  
 كل حكم على الوصف بالبيد الوقتية كالزوال ا هـ فهذا منه نص في جعل الزوال متعلقا  
 بحجاب الوضع بل وفيما تروا ايهما من ان الحجاب يعود لعلقه بالزوال من الوضعيات وبذلك  
 كله تنفع صحة اقتضائنا الشارح على الاعتراض بعدم الشمول وعدم التفاته لذلك الجواب  
 فقه دره من امام على ان اعتراض الشارح ليس قاصرا على ما ليس بفعل بل هو شامل لفعل  
 غير المكلف ايضا لان قوله ما متعلقه بفعل المكلف شامل لما ليس فعلا املا كالزوال وما هو  
 فعل غير المكلف كالصبي والمجنون مع ان انطباع المتعلق به من خطاب الوضع ولا يشمله  
 التعريف مع الرادة المذكورة تقييده بفعل المكلف لا يقال بل يشمله بناء على ان المراد بفعل  
 المكلف فعل بنفس المكلف أى فعل ما يصدق عليه الانسان مثلا لا ما لا يصدق ولا اعتبارا عن ذلك هذا  
 ولا يصح وقوع منه في مطلق الكلام فضلا عن التعريف لانه مما لا يفهم من اللفظ مطلقا على  
 انه يقي ما متعلقه فعل الهيئة ولا يصح ان يراد بنفس المكلف جنس المليون مطلقا فلا يقدم  
 على ذلك عاقل ثم رأيت الكمال اجاب بما وافق اصل ما ذكرناه في الوجه الاول والثاني وروايت  
 شيخ الاسلام بعد ان ذكرنا الامر الثاني من الامرين اللذين حكينا اهما عن شيئا الشهاب  
 وتكاملنا عليه ما في الكلام على قول الشارح السابق فاذ في التعريف السابق ما يدخله فقال الخ  
 كما تقدم بيان ذلك ذكر ان السعد اجاب عما ذكره الشارح وقد علمت مذهب الشارح في الاعتراض  
 عن جوابه وبعدم الالتفات اليه بما لا مزيد عليه ان احسنت التأمل واعرضت عن بعض  
 التقليد لكل ما سمع والذهب بما يفهم من هذا الكلام من شيخ الاسلام من ان الشارح لم يطلع  
 على جواب السعد اياه قصر بتركه اوبدكر الاعتراض من اصله مع ظهور ما في ذلك الجواب  
 مما يقتضي ترك وعدم التعويل عليه ومع القطع بحسب الخيال والمعاد فان الشارح اطاع عليه  
 ولم يلتفت اليه (قوله واستعمل المصنف الخ) قال شيئا العلامة الدين فيه ليست لطلب بل  
 مجرد التاكيد اى اعمل اى اطلق المصنف وقوله كغيره تقوية وسند لاهل صفه وهو اما على حذف  
 مضاف أى كما تعامل غيره او حال من المصنف أى استعمل المصنف حال كونه مشاهير غيره  
 ا هـ (قوله للمكان الجبازى) اما على استعمال باللام اما لا بما عني في كتابه شيئا العلامة  
 واما لا به ضمن استعمال معنى استعار كما قاله شيئا الشهاب قال وحيث فسر هاى اى ثم نبهنا فكان  
 عليه ان يقول للمكان الجبازى القريب (أقول) فنى ثم يجوز من جهتين ولا يخفى ان تفسيرها من  
 الذى هو من اشارات القريب ينافى تفسيرها بذلك الذى هو من اشارات البعيد وقوله أى من  
 أجل ذلك اللهم الا ان يقال استعمل هنا فى البعيد مجازا وذلك فى القريب كذلك او يقال اشار  
 اتركها الى قرب المشار اليه لقرب محله وما هو منه وما يابى ذلك الى بعده باعتبار ان المعنى غير  
 مدر له حسا فكانه بعيد ثم رأيت فى شرح التسهيل للهاميني ما نصه واظهر ثم قول العلماء  
 ومن ثم كان كذا هل معناه معنى ههنا الذى القى للبعد أو معنى هاى القى للتريب والظاهر هو  
 الثانى ا هـ ثم بما يقتضى التأمل فى علاقة هذا الجبازى وقربته ويمكن أن يجعل العلاقة بين  
 المشابهة فإن المعنى محل التكرار وتروده اليه بلا حلقته المرتبة الاخرى كما ان المكان محل البصر

واستعمل المصنف كغيره  
 ثم المكان الجبازى كغيره

والتردد اليه بأمثاله المرة بعد الأخرى والقرينة استحالة كون المعنى مكاناً حقيقياً فليست  
ثم رأيت لبعضهم في قول ابن الحليج ومن ثم اختلف في رجم ما نسبته قوله ومن ثم الإشارة  
إلى المكان الاعتباري كأنه شبه الاختلاف المذكور في شرط تأثير الالف والنون أنه اتفاق  
فبإلانه أو وجود فعل في المكان في أن كلامه بما منشأ إذا المكان منشأ النباتات والاختلاف  
المذكور منشأ اختلاف آخر وهو الاختلاف في صرف رجم فجعل الاختلاف المذكور  
من أفراد المكان ادعاء ثم شبه المكان الاعتباري بالمكان الحقيقي لاشتراكهما في الكيفية  
فذكر اللفظ الموضوع للمكان اهـ وعلى قياسه يقال هنا شبه ما ذكر من أن الحكم خطاب الله  
لكونه منشأ الاعتقاد المذكور بالمكان الخ فليست (قوله وبين في كل محل بما يناسبه) قال  
شيخنا الشهاب إشارة إلى أن لا دلالة فيها على أن زيد من مشاربها إليه لوحظ فيه كونه مكاناً  
وأما بيان ذاته وحقه فبقرينة خارجية تختلف باختلافها اهـ (قوله كاساني) لا يقال  
ما هنا من جملة النكاح ولا يصدق فيه قوله كاساني لأنه من هنا لا فاساني لأننا نقول هذا  
غلط ظاهر لأن ما هنا انما يبين أيضاً فاساني ضرورة تناقض بيانه عن هذا الكلام المشغل على  
الحوالة (قوله قوله هنا ومن أي ومن هنا) أقول قوله مبتدأ وهو بمعنى مقوله وهنا متعلق  
به ومن ثم عطف بيان عليه إذا المفسر من هنا لفظ من ثم لا النطق به وقوله أي ومن هنا قال شيخنا  
العلامة خبر عن قوله فقوله لقيام أي مقام معناه والافتدحوله في الأصل عطف بيان على مقوله  
اهـ والأوجه أنهم متعلق بالخبر لأنفسه والتقدير مثلاً يقال في بيانه وتفسير معناه أي ومن هنا  
أي هذا اللفظ أو نفس الخبر على حذف مضاف إليه وإلى المبتدأ والتقدير فعني قوله هنا ومن  
ثم معنى قولنا أي ومن هنا أي معنى هذا اللفظ (قوله أي من أجل ذلك نقول لاحكم الله)  
فيه أمور الأول أنه محل من على معنى التعديل هنا وفي جميع مواضعها من الكتاب قال شيخنا  
العلامة والظاهر أن كون التعديل لا يتعين بل يصح كون المبتدأ الغاية بل هو ظاهر لأن ثم  
للمكان وكون من الدلالة عليه لا ابتداء الغاية أظهر من كون التعديل اهـ (وأقول) أما ولا نقد  
أطبق شراح كاذبة ابن الحاجب من الشيخ الرضى وغيره على جعلها على معنى التعديل في نحو  
قول السكاك في بحث ما لا يصرف ومن ثم اختلف في رجم ولولا أنه الأرجح الأظهر ما طبقوا  
عليه وأما ثانياً فقد قال الشيخ الرضى وتعود المقصود من معنى الابتداء فمن أن يكون الفعل  
المتعدي من الابتداء شيئا متداككاً السير والمشي ونحوهما ويكون المجرور من الشيء  
الذي منه ابتداء ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو يكون الفعل المتعدي به أصلاً للشيء  
المتعدي نحو تبرأت من فلان إلى فلان وكذا خرجت من الدار فإن الخروج ليس شيئاً متداككاً  
يقال خرجت من الدار إذا انفصلت منها ولو باقيل من خطوة ثم قال وتعرف من الابتداء شيئا بان  
يحسن في مقابلته إلى أو ما يقصد فأنتم نحو قولك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لأن معنى  
أعوذ به النجى إليه وأمر إليه فالباء هنا أفادت معنى الانتهاء اهـ ولا يخفى أن القول في قوله  
نقول لاحكم الله يعني الاعتقاد لا اللفظ إذ لا معنى له هنا وإن الاعتقاد ليس أمراً متعدياً ولا  
يظهر كونه أمراً متعدياً لأن التكليف كآل أصل مقابلته من هنا إلى أو ما يقصد فأنتم فأنتم فأنتم فأنتم  
حسبهم لا يظهر بدون التكليف بخلاف معنى التعديل فإنه ظاهر لا تكليف فيه بحسب اللفظ

وبين في كل محل بما يناسبه  
كاساني فقوله هنا (ومن ثم)  
أي ومن هنا وهو أن الحكم  
خطاب الله أي من أجل  
ذلك نقول (لاحكم الله)

ولا يصح المعنى فكيف مع ذلك يقال ان كونهم الاصل اظهر تشبيها بغيره ان ثم للسكران مع انه  
ليس مكانا حقيقيا كما تقدم ثانيا قال السكالك ظاهره ان تعريف الحكم بانه خطاب الله دليل  
يصح على القول بانه لاحكم الله وليس بسلبي وانما مقصود المصنف انه يدعي لمن تعريفنا  
الحكم بانه خطاب الله انما يقول لاحكم الله فلا يحكم الله فلا يحكم عندنا لا العقل بحسب أو وقع بالمعنى الذي  
هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة ويان ذلك اننا أخذنا الحكم بحدنا بقاويل المحدثين وغيره  
وباشا فنه الى الله خرج خطاب من سواء فلا يحكم الاخطابه وهذا معني في قولنا لاحكم الله  
تعالى وبعبارة الشرح غير رافية ايضا هذا القول احم (أو قول) اما قوله ظاهره ان تعريف الحكم  
بانه خطاب الله دليل يصح على الخ فليس بسلبي لانه زعم ان ظاهر كلام الشارح ان المشار اليه  
بذلك هو تعريف الحكم بانه خطاب الله وليس كذلك قطعا بل صريح قول الشارح تفسير  
المشار اليه هو ان الحكم خطاب الله انه جعل المشار اليه ان الحكم خطاب الله لا تعريفه بانه  
خطاب الله ولا خفاء في أن كون الحكم هو خطاب الله المذكور وما يصح على قولنا أي  
اعتقادنا اذا القول هنا يعني الاعتقاد كما تقدم بيانه أن لاحكم الله تعالى وبوجهه اذا اعتقاد  
الحكم عما عدا الله لازم لكون الحكم خطاب الله واعتقاد المأمور بما يصح على اعتقاد المأمور  
على أن تعريف الحكم بانه خطاب الله مما يصح من اعتقاد مطلقا للواقع على ما ذكر ايضا من  
لازم اعتقاد ذلك اعتقاد اتفاق الحكم عما سوى الله فتقوله بالنسبة لهذا أيضا ليس بسلبي وعلى  
التقديرين فلا يفتي أن كون ذلك مقصود المصنف أقرب الى عبارته وأقل تكلفا فيهما عما ادعاه  
هو فقد ظهر ان ما اقتضته العبارة على هذا في غاية السداد من هذه الجهة التي اقتصر عليها  
السكالك لكن فيما اثير قري من جهة أخرى وهو أن التعريف ليس الحكم على الاطلاق بل لدفع  
مخصوص منه وهو السكيني المتعارف بين الاصولين بالاثبات والذي كما اشار اليه الشارح  
اولا وجبته فالذي تضمنه التعريف انما هو ان الحكم المخصوص هو خطاب الله تعالى المذكر  
لان الحكم على الاطلاق هو ذلك وهو اعم ان كون المخصوص ما ذكر لا يحصل على اعتقاد أن  
لاحكم على الاطلاق الله كما افاده اطلاقه التي واستعماله فيه الصيغة التي هي نص في نفي  
الجنس وهي لا مع بناء اسمها في قوله لاحكم الله اذا اتفاق الحكم عما عدا الله على الاطلاق ليس  
لازما لكون المخصوص خطاب الله كما لا يخفى وهذا الظهور كما هو متوجه على التقرير الذي بيناه  
متوجه على المعنى الذي قال السكالك انه مقصود المصنف اذ لا يعلم من تعريف الحكم المخصوص  
بانه خطاب الله انما يقول بتي الحكم على الاطلاق عما سوى الله اذ لا يلزم من اختصاص  
الحكم المخصوص بانه تعالى اختصاص الحكم على الاطلاق به تعالى بل انما يعلم منه انما يقول  
بان هذا المخصوص يخص بالله تعالى اللهم الا أن يقال ليس المقصود قبول المصنف لاحكم الله  
طلب الحكم على الاطلاق عن غيره تعالى بل طلب الحكم المخصوص عن غيره تعالى وبمقتضى  
بتم مقصود المصنف اذ لا خفاء في أن القول بطلب المخصوص يعلم من كون الحكم المخصوص  
خطاب الله المذكور وعلى هذا يتم أيضا ما تقدم ان العبارة اقتضته ويدفع عنه النظر من تلك  
الجهة السابقة أو يقال لا فائلا بالفرق بين حكم وحكم مما وقع فيه النزاع فاذا اخصص به تعالى  
هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به تعالى أو يقال ليس المراد ان ما تضمنه التعريف

بمجرد منشأ العلم بالقول المذكور بل المراد ان له مدخل في حصول ذلك العلم فان الظاهر من  
 اضافة هذا النوع اليه تعالى دون غيره كون المطلق مضافا اليه تعالى لانه الاذن يجنبه تعالى  
 والحاصل ان بيان اختصاص هذا النوع به تعالى عما يقبه على اختصاص المطلق وعلى هذا يمكن  
 ان يتم ايضا ما تقدم انه مقتضى العبارة فان كون الحكم مخصوص خطاب الله تعالى مع كون  
 الاذن ان يكون الباقي مضافا اليه تعالى مما يحمل على اعتقاد اتقاء الحكم مطلقا من غيره  
 تعالى ويوجب فليست امل فان هذا كله من التكلف الذي لا ينبغي فالتأني ان المقصود من هذا الذي  
 التمهيد للاطلاق المعتزلة في حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار اليه الشارح بقوله فلاحكم لاقول  
 بشي مما سمعنا في معتزلة وحديثه فمعه نظر ظاهر اما اوله فلان الحاكم حقيقة هو الله تعالى  
 وحده اتفاقا كما ساقى عند قول الشارح أي يدرك العقل ذلك تصريح الاستدلال بذلك بقوله  
 فنخلص ان الحاكم حقيقة هو الشرع وانما النزاع كما سيأتي تحريره في أن العقل هل يدرك  
 الحكم من غير افتقار الى الشرع وأما ثانيا فغاية ما يلزم مما سبق جمعة العناية والتكليف في  
 الحكم مطلقا تكليفيا أو وضعيا لكن ذكر المصنف في موضع النزاع أمرا آخر بقوله ويعني الذم  
 عاجلا لمخالج خارج عنهم لا ترتب الذم والعقاب ليس واحد من الأحكام الخمسة ولا من أحكام  
 الوضع بل هذا هو الذي صرح به في موضع النزاع هنا وعلى هذا فظاهر ان النبي المذكور  
 لا يصلح بالنسبة لهذا التمهيد والرد المذكورين والحاصل انه ان أراد بقوله لاحكم الله ما هو  
 الظاهر منه فهو محل اتفاق فلا يصلح لما ذكرنا في ادراك العقل فهذا لا يتفرع على ما قبله بل  
 لا مدخل لما قبله فيه وليس لم يلجأ في ذلك الامر الاخر الذي هو ترتب ما ذكرنا لا يتبعه قوله ومن  
 ثم الخ ويمكن ان يوجه المتن بفتح ان مقصوده من هذا الذي ما ذكر بل مجرد دفع التوهم لكره  
 الاشكال على الشارح في حمله على ما تقدم نعم يمكن أن يجاب عن الاول بأنه يكفي في التمهيد  
 والرد الإشارة اليه بما أراده من العبارة وان لم يكن مفهوما منها والمراد من قوله لاحكم الله  
 اثبات الحكم له تعالى وحده وحده لا يحسب المصالح والمفاسد وهذا المعنى مما يستلزم في  
 حكم العقل يعني ادراكه فان المعتزلة انما قالوا به بناء على ان حكمه تعالى تابع للمصالح والمفاسد  
 المدركين بالعقل كما قال السيد ذهب المعتزلة الى ان الافعال في ذاتها مع قطع النظر عن  
 أوامر الشرع وفواهيها متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله  
 الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروا به يكون الفعل بحيث  
 يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن هو تفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق  
 فاعله المدح وتاركة الذم عند العقل فهو الوجوب والافعال استحق فاعله المدح فقط فهو الذم  
 أو استحق تاركة المدح فقط فهو الكراهة ولا يتعلق بقوله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه  
 الامور اعمى الوجوب واخواته ثابتة للافعال في ذاتها وابست مستفادة من الشرع بل  
 حاصله قبله أيضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى الخلق أيضا ولذلك قالوا بوجوب  
 أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه وذمها الى  
 ان أوامر الشرع ونواهيها كاشفة عنها المثبتة اياها فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران  
 ذاتيان لا بسبب الامر والنهي بل هما كاشفة ان عنهما انتهى ومن الثاني بأنه اذا فهم عدم

ادراك العدل لاحكام التكليف والوضع فهم عدم ادراكهم لما يترتب عليهم من ترتب ما ذكرناه  
 اذا انتهى ادراكه وجوب هذا الفعل مثلا انتهى ادراكه انه يلزم وبه اقرب يتركه فاشأمل وعلى هذا  
 فلا إشكال على واحد من المتن والشرح على انه ساقى من حيث العلم لا من حيث الوجود  
 الترتيب المذكور الى خطايب الوضع لكن فيه نظر سنبينه ويجوز ان يريد بقوله لاحكام الاطلاق  
 لا يدرك الحكم الامس بهته أى بواسطة ما يمتد على يد المرسل يناسب هذا المعنى قول الشارع فى  
 شرح قول المصنف الا ترى أى لا يترتب الامس الشرع ولا يدركه الا به فعمل حكم الشرع  
 فى محل النزاع على الادراك به يقتضى ان يكون فى القهيد من هذا المعنى أيضا وعلى هذا فلا إشكال  
 فى صحة القهيد والتفريع واذا علمت جاع ما قررناه فى هذا المحل علمت ان الحكم لا يعمل عن  
 انبعاثه وان ما أشار اليه بقوله السابق وعبارة الشرع غير رافعة بابتاح هذا المحل من انه هو  
 وفى انبعاثه لم يرد أى محلا (قوله فلا حكم) للعدل انما يقال فلا حكم بعده كما هو المناسب  
 لعدم النفي فى قوله لاحكام الاطلاق نصيبا على محل الدراع فانه منحصرفى الواقع فى حكم العقل  
 واستتراضا من زيادة ما يستغنى عنه (قوله محاسباتى عن المعتزلة المعبر عن بهمه بالحسن والقبح)  
 قال شيخنا الشهاب حسن الفعل وقبحه المعروضان للخلاف هما بمعنىين أحدهما كون الفعل  
 قد أمر بالشأن على فاعله أو ذمه الثانى كونه لا حرج فى فعله ومقابلته وقد مشى فى المتن على ما يلائم  
 الأول حيث قال وجهه ساقى ترتب الدم الخ وفيما ساقى على ما يلائم الثانى حيث قال والحسن  
 المأذون الخ واعلم انه لا يخرج الفعل عندهم اعنى المعتزلة عن الحسن والقبح بهذين المعنيين الا  
 ان المنفصل اقصر من محل الخلاف على ما يقرب من المعنى الأول وكان المكروه والمباح  
 وفعل غير المكاتب بالنظر اليه ليس حسنا ولا قبيحا ومع ذلك يحكم العقل فيه انه منسأخ للشارع  
 ان يقيده ببعض تقار المصنف عليه المصنف وان كان ترك القهيد اشغل نظر المعتزلة به  
 انتهى وقضيته ان محل النزاع غير خاص بالحكم التكليفى لانه فعل غير المكاتب لا يتقاض به حكم  
 تكليفى وعبارة العوض وان الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور اضافة لادمية الأول  
 موافقة الفرض ومخالفة الثانى ما أمر الشارع بالشأن على فاعله أو الذم له الثالث ما لا حرج فى  
 فعله وما فيه حرج قال والمباح وفعل غير المكاتب حسن بهذا التفسير انتهى قال المولى سعد  
 الدين ثم انه لم يبين ان أى هذه المعانى محل النزاع والظاهر انه امتنان الاستعانة كاذكره بعض  
 الشارحين وانما اقتصر فى المواقف على الثانى لانه لم يذكر التفسير الثالث ولأن معنى الحرج  
 استحقاق الذم فى حكم الشارع فامتنوا بانتهى وقضيته ما ذكر أيضا ويبنى الكلام فيما لا يطبق  
 بالفعل على المقام الاحكام الوضعية ككون الزوال سببا لوجوب الفعل وعلى ما تقدم نتجته  
 ولا يعبدانه من محل النزاع أيضا وفسر الحكم ما ساقى بقوله أى من ترتب المدح أو الذم  
 عابلا والنواب أو العقاب آجال على الفعل ومن وجوب شكر المذموم عابلا عنهم ومن الحظر  
 والاباحة والوقف عنهم ماله فى مقابل ورود الشرع قال ويهبر عن بعض ذلك وهو ترتيب المدح  
 أو الذم والنواب أو العقاب على الفعل بالحسن والقبح العقلين بقوله المعبر عن بهمه بالحسن والقبح وهو  
 ما فى قوله محاسباتى انتهى فبين ذلك انقسام ما ساقى الى ما يعبر عنه بالحسن والقبح وهو  
 ترتيب المدح أو الذم والنواب أو العقاب على الفعل وإلى ما لا يعبر عنه بذلك كوجوب شكر

فلا حكم لامة لشيء مما  
 ساقى عن المعتزلة المعبر  
 عن بهمه بالحسن والقبح

التميم والحظ والاباحة هذا مقتضى صنعه وظاهره ان المراد التعبير في لسان القوم ويرد عليه  
ان كلاما من الوجوب والاباحة عبر واعنه بالحسن وان الحرمة عبر واعنه بالقبح والصواب ان  
المراد التعبير في كلام المصنف حيث ذكر محمل النزاع لا مطلقا فكان الصواب ان يدل قوله  
ويعبر عن بعض ذلك بقوله وعبر أي المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محمل النزاع قتابل (قوله  
ولما شارك في التعبير بها عنه) اعترضه شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة بأنه يجب حذف عنه  
لان التعبير بها عن ذلك البعض لا يشر كقوله غيره انتهى (وأقول) الوجوب ممنوع وبيان ذلك  
ان ابن الحاجب لما قال في خواص الاسم والاستناد اليه اعترض بان الضمير عائد الى الاسم  
فصير المعنى ان الاستناد الى الاسم خاصة الاسم ولا فائدة فيه اذ لا يدل على عدم الاستناد الى غير  
الاسم فمدفع المسدود وغيره الاعتراض بتفسير الاستناد اليه بقوله أي المكون مسند اليه فاشار  
الى ان المراد اختصاص هذه الصفة فلا تستند الى غيره لم يخص مطلق الصفة وأورد على هذا  
ان الضمير راجع الى الاسم فلا اشكال بحاله واجيب بأنه راجع الى اللفظ أو الشيء أو الى الاسم  
والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها كما يقال علامة الرجل لحيته أي حقيقة العجبة وقال  
شيخنا الشريف لا يعدن أمثال هذه العبارة كالحكم عليه والمقول به وفيه ملغية  
الاستعمال صار كالمعلم فلا يقتضي الضمير مجرما ولا يحتمل امكان جر بيان جميع ذلك ههنا بان  
يفسر التعبير بها عنه بالكون معبراً به ما عنه فيكون الاشتراك في هذه الصفة ويجعل ضمير  
هذه الشيء أو واللغوي والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها والمعنى حينئذ ولما شارك في  
الكون معبراً به ما عن الشيء أو عن البعض والمراد منه عموم كونه شيئاً لا خصوص كونه ذلك  
البعض فان الخاص قد يتركع ارادة عموم لا خصوصه أو يقال هذه العبارة لا يقتضي  
الضمير فيها مرجعاً للغة اسمها في هذا المعنى حتى كأنها علم عليه فليست أم (قوله بمعنى  
ملائمة الطبع وما فرته) أي ملائمة الشيء الحسن للطبع وما فرته فالصمد ومضاف للشمع  
والجار والمجرور راعى معنى حال اما من الحسن والقبح بناء على تجويز سيوريه بجي الحال من  
المبتدأ واما من صرفه عقلي والمبالغة الابسة وازداده معنى بيانية والتقدير ملتبساً بمعنى هو  
ملائمة الطبع وما فرته فان قلت الحسن والقبح نفس الملائمة والمنافرة لشيء آخر ملتبس بهما  
والشيء لا يلبس بنفسه لان الالتباس يقتضي المقابلة والاكتفاء فبفسه بالمقابلة الاعتبارية  
وتحتمل ههنا محمل نظر قلت الحسن والقبح اعم من الملائمة والمنافرة لصدقهما أيضاً باعتبار  
وغيره ولا اشكال في التباس الاعمال لا خصوص لا يقال لا حاجة الى ذلك لجوان ان يكون الحسن  
والقبح مراداً بهما اللفظ والباء في معنى ظرفية بمعنى في والتقدير ولفظ الحسن ولفظ القبح حال  
كونهما متساويين في معنى ملائمة الطبع ومنافرته ولا غبار على هذا لاننا نقول محل الحسن  
والقبح على اللفظ يتبع منه الاخبار عنها بقوله عقلي اذ المعنى هو المعنى دون اللفظ ولهذا اقتدر  
المسارع للشيء فان حسن الشيء وقبحه انما هو المعنى لا اللفظ اللهم الا ان يجعل الاخبار عنهما  
بقوله عقلي على حذف المضاف أي معناهما عقلي فيصح الحمل على اللفظ لكنه تكلف لا حاجة  
اليه فان قلت فأى فائدة في زيادة لفظ المعنى حتى فأت الاختصار المقصود له ولزم ان يكتب ما هو  
خلاف الاصل من بيانية الاضافة وهذا قال بلغة الطبع ومنافرته قلت الفائدة الدالة على ان

ولما شارك في التعبير بها  
عنه ما يحكم به العقل وفقاً  
بذاته تجويزاً للزاع فقال  
(والحسن والقبح للشيء  
بمعنى ملائمة الطبع  
ومنافرته) كحسن الحساو  
وقبح المر

(و) معنى (صفة الكمال  
والقص) كمن العلم وتبع  
الجهل (عقل)

دشول الياء في المراد بالحسن والتبع ولولا ياء لقط المعنى لم يتهمس ذلك واعلم ان ابن  
الحاجب يعمى موافقة العرس ومخالفته قال شيئا العلامة وبعينها ان من مائة فالان  
الموافق للعرض وبما لاوافق الطبع والمخالف للعرض وبما لاوافق الطبع كما في دواء المريض  
اه أي والملائم للطبع وبمخالف العرض والمباين للطبع وبما لاوافق العرض وبالعرض غير  
الموافق فقال الثاني لاقية النقص ومخالفته وقد يبرهن ما أي عن الحسن والتبع بهذا المعنى  
بالصلة والافسدة اه قال السيد في شرحه فيقال الحسن ما فيه مصلحة والتبع ما فيه مضرة  
وما لا يلزمه الا يكون شيئا من مائة وقد يقال كل من الصلة والمصلحة قد يوجد مع موافقة  
العرض وبمخالفته (قوله ويعني صفة الكمال والنقص) أقول في الجار والمجرور ما يتقدم  
واضافة معنى الى صفة واضافة صفة الى الكمال يائتان ويوافق ذلك تعبير غير المصنف كما سجد  
في - واثي العضة بقوله قد يطلق الحسن والتبع معنى الكمال والافسدة اه أي ويلزمنا معنى  
هو صفة هي الكمال والنقص وقائدة زيادة لفظ المعنى ما تقدم وزيادة لفظ الصفة دفع زعم ان  
المراد معنى لفظ الكمال والنقص فهو هم اعتبار التعبير عنه بلفظهما في اطلاق الحسن عليه  
وليس كذلك كما هو ظاهر وجه ذلك يتدفع اعتراض شيئا العلامة فانه بعد ما ذكرنا اضافة معنى  
الى صفة امام اضافة الاعم الى الاخص أو الاضافة البينة قال والمراد بالصفة المعنى القائم  
بالعبر الحسن العلم مثلا هو كونه صفة كمال والعلم نفسه صفة كمال فلا يقال ويعني كونه صفة كمال كان  
أوفق بالمعنى المراد والمخالف ان الصفة هو العلم وحسنه هو كونه صفة كمال فلا يصح تفسير  
الحسن بنفس العلم مثلا بل يكون صفة كمال اه ووجه اندفاعه انه معني كما ترى على ان الصفة في  
عبارة المصنف هي المعنى الموصوف بالكمال كالعالم وليس كذلك بل هي نفس الكمال كما قررناه  
بظهر ان المصنف لم يفسر الحسن بنفس العلم مثلا كما زعمه الشيخ عليه على ما يهيم من قوله  
والمخالف الخ بل هذا الزعم غلط على المصنف وانصح بل انما يفسره بكال العلم مثلا لغير عبارة المصنف  
على اذنة الموافقة فيه عبر بقوله الاول أي من المعاني صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن  
والجهل قبيح اه تم دل السيد في شرحه فالحسن كون الصفة صفة كمال والتبع كون الصفة  
صفة نقصان اه رينه وير ما تقدم عن - واثي العضة لقائه لا يخفى فانه في ما تقدم عنه  
في تلك الحواشي جعل الحسن عبارة عن الكمال كما هو محمول في عبارة المصنف على قوله تعالى  
كون الشيء صفة كمال أي صفة يحول الى انصافها كمال كما يفيد قول السيد في شرحه  
المواقف السابق العلم حسن والجهل قبيح ما نصه في الاول أي ان انصف به كمال وان نقصان  
في الثاني أي ان انصف به نقصان وانقصاح حال اه ولا يخفى الفرق بينهما والحاصل انه لانه  
في ان نفسه المصنف الى انه فسر الحسن بنفس العلم مثلا لغير ظاهر كما علم مما قرناه وفي الكلام  
في انه عبارة عن نفس كمال العلم مثلا كما قصته عبارة المصنف كما بيناه وفاق لما اقتضته عبارة  
المواقف وحواشي العضة المذكورة أو من كون العلم مثلا صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح  
المواقف وقال شيئا الشهاب في قوله ويعني صفة الكمال مانصه لا بد منه من تقدير أي ويعني  
كونه صفة كمال أو يقتصر لان الصفة نفسها هي التي انصف بالحسن والتبع لاعمها ولواضاف  
الكمال الى الصفة عكس ما فعل لصح المعنى بلا تقدير وقد يجب ان الاضافة بيانية ويرد عليه

ان ذكر الكمال والنقص وحدهما يؤدي هذا المعنى مع الاختصار الذي هو مقصوده ويجب  
بان الاختصار عليهم ما يوهم ارادة النهاية في الكمال والنقص وليس مراداه ولا يتحقق ان المعنى  
باعتبار جوابه بان الاضافة بيانية متخالف للمعنى الذي ادعاهما ولا يقوله لادبيه من تقدير الخزع  
ان قضية ساقية ان هذا الجواب دافع لاحتياج ذلك المعنى الى التقدير وان ذلك المعنى حاصل  
باعتبار هذا الجواب قتلها (قوله أى يحكم به العقل اتفاقا) قال شيخنا الشهاب اعلم ان العقل  
اغتياذ برب نفسه الكلى أو الجزئى المجرد عن المواد فان أخذنا المضاف والمضاف اليه فى الامثلة  
الاربعة مفهومها كليا فالحكم هو العقل بنفسه وان أخذنا جزئين من كل وجهه فالمدرسة العلوية  
والمرهو العقل بواسطة الحس المشترك وللعلم والجهل هو العقل بواسطة الآلهة الباطنة وحسن  
الحس والعلم وقبح المر والجهل القوى الباطنة المسماة بالوحدانيات كالوهم فيما ذكره ووضح  
اطلاق العقل في مقابلة الشرعى على حكم الوهم فيما ذكره (واقول) اتفق المحققون على ان  
المدرسة للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع  
الى السكنى واختلافها فى ان صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أوفى آلتها فذهب جماعة  
الى الثانى بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلما ترسمت فى النفس الباطنة  
لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها ترسم فيها لانها هى المدرسة للاشياء  
الآن ادراكها الجزئيات الجسمانية بواسطة آلتها وذلك لا ينافى ارتسام الصورة فى اغايتها فى  
الباب انها ما لم يفتح البصر لم تدرك الجزئى المبصر ولم ترسم فيها صورته واذا فحتمه ارتسم فيها  
صورته وادركته هذا حاصل الكلام المشهور وفيه انجاث فى محله ونعلم ما فى كلامه من  
الاجهام والاجال وقوله بواسطة الحس المشترك أى لانهم ما من المحسوسات التى لا تدركها  
الحس المشترك وفى تقريره بين العلم والجهل وبين حسن الحس والعلم وقبح المر والجهل حيث  
جعل الاقوين من مدركات العقل بواسطة الآلهة الباطنة والآخرين من مدركات القوى  
الباطنة نظر ومقتضى ما نقلناه خلافه وقد قال السيد فى حواشى المطول المفهوم اما كللى أى  
سواء كان صورة أى معنى أو جزئى والجزئى اما صورته المحسوسة باحدى الحواس الخمس  
الظاهرة وامامها وهى الامور الجزئية المستترعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من  
الاقسام الثلاثة مدركة تدركه الكللى وما فى حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض  
المادية هو العقل ومدركة الصور هو الحس المشترك ومدركة المعانى هو الوهم اه وقوله المنتزعة  
من الصور المحسوسة تنفرد المعانى الجزئية المجردة قليلا جمع وجهه ذلك (قوله ويعنى ترتب المدح  
والذم الخ) أقول فيه امور الاول ان فى الخير والجرور معنى الباعوز باذنه معنى واصطفاه ما تقدم  
فاضافة معنى بيانية لكنه فى الحقيقة مضاف الى محذوف أى ويعنى استحقاق ترتب الخ لان  
اللازم استحقاق الترتيب دون نفس الترتيب اذ قد يخلف وقد راد بالترتيب كونه بحيث يستحق  
ذلك لاحتمول ذلك بالفعل فلا حذف والثانى ان عاجلا وابطالا ظرفان للمدح والذم وللتواب  
والعقاب أو للترتيب ان كان معنى الحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتيب بالمعنى الآخر  
لتحقهما فى الحال مطلقا والثالث انه اورد شيخنا السلامة على ما علق عنه ان حاصل كلام  
المصنف ان الحكم بمعنى ترتب المدح أو الذم شرعى أى خطاب شرعى لان الحكم هو خطاب الله

أى يحكم به العقل اتفاقا  
(ويعنى ترتب المدح  
والذم عاجلا) والتواب  
(والعقاب أبطالا) حسن  
الطاعة وقبح المعصية  
(شرعى)



الخ أي الخطاب التكليفي الطائلي أو المهرم أو التخيير والحكم بمعنى امرت بالكذا كونه  
 سببا للحكم أي المدح أو القهر وهذا سبب الخطاب الوضع لأن خطاب التكليف يفرع عن سبب  
 كذا لم لا تعريه لهكم ثم تناول الا الخطاب التكليفي لا الرضي فلو قال بمعنى امر الله أي  
 بالمدح أو القهر الخ لكان من خطاب التكليف وعبارة ابن الخطاب توافق هذا المدح في الاختيار  
 ما علق عنه (وأقول) ما ذكره من أن هذا من قبيل خطاب الوضع فيه نظرا لأنه الخطاب الواو  
 يكون الشيء سببا لا وما نحن فيه ليس كذلك إذ ليس المراد هنا أن الخطاب ورد بكون شيء سببا  
 للمدح أو القهر بل أنه ورد بالمدح أو القهر وعبارة المواقف الثالث تعلق المدح والثواب أو القهر  
 والعقاب وهذا هو عمل التراجع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقل اه وهي ظاهرة فبما ذكرناه  
 المراد كعبارة الخسف (قوله أي لا يحكمه الا الشرع) أقول فيه أمران الأول أنه قد يناقش  
 في هذا الكلام بيان قضيتيه اتحاد الحكم في جزأي الأليات واللب المستقل عليه والمصر حتى  
 يكون ما أثبتته الخالف للعقل حوما أثبتناه شرعا كما هو مقتضى المصراع أنه ليس كذلك بل  
 الذي أثبت الخالف أهوا معنى مجرد الادراك كما علم مما تقدم وسنذكر فلا يتقابل الأليات والتي  
 أن جعل الحكم في الشيء بمعنى الادراك ولا يحصل المنع ومن الرد على الخصم أن جعل فيه  
 بالمعنى الذي أثبتناه بالجواب أن المراد بالحكم في كلا الجزأين هو الادراك كما أشار إليه الشارح  
 بقوله الثاني ولا يدرك الآية فانه تفسيرها قبله فلا إشكال والثاني أنه قال شيئا للشهاب أي  
 بالشرع فهدد أن العقل لأنه لا يمتنع الشرع من الحكم به أيضا ولا مدخل عندنا العقل في  
 الشرع وفي قوله الا الشرع المستلزم للتجوز في الاستناد والمسند وهو يحكم دون الا الشرع  
 الذي هو واقع التجوز فيه ما عدا المعاطلة على ذكر المدح واليه في تفسيره المنسوب والشرع  
 رضى الله سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات فاستناد الحكم اليه  
 مجازي من استناد المعنى الفعلي إلى مكانه المجازي وأيضا الشرع مشغل على الحكم احتمال الكل  
 على نفسه أو سائق بأن يكون قوله لا يحكم مجازا على لا يدل أهوا فله شيئا فليأمل قوله  
 المستلزم للتجوز في الاستناد والمسند وقد شرح بعضهم تعريف الدين الذي ذكره على وجه يفيد  
 أن الدين هو الشريعة باختيار حيث قال في قول الله في - وماشي العضد أو ما الدين فهو وضع  
 الهى سائق لاوى الأليات باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات ويتناول الأصول والفروع وقد  
 يخص بالفروع والأحكام هو هذا الدين المنسوب إلى محمد صلى الله عليه وسلم المستقل على العقائد  
 العبدية والأعمال المسالمة أهوا نفسه احتراز بقوله الهى عن الأوضاع البشرية نحو الرسوم  
 السياسية والتدابير المعاشية وقوله سائق لاوى الأليات احتراز عن الأوضاع الطبيعية التي  
 تهتدى بها الحيوانات فلهذا نص متافعا ومضارها وقوله باختيارهم المحمود عن المعاشي  
 الاتفاقية والأوضاع القسرية وقوله إلى ما هو خير بالذات عن خصوص ما عني الطب والفلاحة  
 فانه ما وان تعلقت بالوضع الإلهي أعني تأثير الأجسام العلوية والسفلية وكما سائق لذوى  
 الأليات باختيارهم المحمود إلى منصف من الخيرات فليست آتودياهم إلى الخير المطلق الذي أعني  
 ما يكون خيرا بالقياس إلى كل شيء وهي السعادة الأبدية والقرب إلى خالق البرية وهو الله أيضا  
 الآن يتم ما نزلناه من الوضع الإلهي إذا نسب إلى من يؤديه عن الله سبحانه وإذا نسب

الى من يقبله لوجهه الله يسمى ديناً واستتاق الملة من أملى على لانها بالوحى الذى هو بالقائه  
 الكلمة بعد الكلمة في روع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد بشرق أيضاً بان الشريعة من  
 حيث يطاع له يسمى ديناً ومن حيث انهم يجتمع عليها تسمى ملة اذ والتمههم منه ان ذلك الوضع  
 هو الاحكام لا الاشارة في قول شيخنا مجازاً عن لا يدل نظراً لانه انما يناسب الالتفات وبما تقدم  
 من تفسير الشارح حكم الشرع بالاخذ منه والادراك فيه ينظر في قول الشيخ فاستناد الحكم  
 اليه مجازى الخ لان قضية هذا التفسير ان التجوز في الطرف وان معنى لا يحكم به الا الشرع  
 لا يكون واسطة في ادراكه الا الشرع ولا خفاء في انه لا تجوز في استناد الواسطة في الادراك  
 الى الشرع فليست امل (قوله المبعوث به الرسل) فيه امر ان أحدهما ان لقائل ان يقول هذا  
 القيد مستدرج لا فائدة فيه مع ذكر الشرع وثانيه ما قال شيخنا الشهاب ان أريد به هذا القيد  
 الكشف والبيان فالشرع أعظم من المبعوث به الرسل لما صرح في تعريف النبي والرسول وان  
 أريد به الاحتمال لم يصح لان الشرع كما حكم بذلك سواء كان لرسل أو لاني ليس برسول فالوجه  
 ترك هذا القيد وقد يجاب بان ذلك لما وافقه الغالب نظر الكثرة جعله شرع الرسل الاخذين  
 بالاحكام منه وبان ذلك يصح تخرجه على القول الثالث المار اعني استواء النبي والرسول وهو  
 معنى الرسول على المشهور اهـ وبالله ان تظن عدم ميانة الامر الاول الثاني (وأقول) أما الاول  
 فيمكن ان يجاب عنه بان القيد اشارة الى توقف الحكم وادراكه على البعثة كما ساق في قوله ولا  
 حكم قبل الشرع أى البعثة لاحد من الرسل فان قلت التوقف محذور لان الحكم يثبت في حق  
 الانبياء بوصول الشرع اليهم مع اتقاء البعثة قلت الكلام بالنسبة لتعلق الحكم بهموم  
 المكلفين على ان وصول الشرع الى الانبياء في معنى البعثة بالنسبة اليهم ويجوز ان يراد بالبعثة  
 ما يشمل البعثة حقيقة وبكلا وسباق عند قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ما يتعلق بذلك ثم  
 رأيت عن شيخنا العلامة انه اشارة الى ان المراد بالشرع اللفظ المتزل عليهم ومنهم أيضاً وبديل  
 عليه قوله أى لا يؤخذ الا من ذلك لان المأخوذ منه هي الأدلة وهي الكتاب والسنة اهـ وفيه  
 نظر ظاهر لصديق البعث بالبعث بالاحكام والاخذ بالاحكام على ان من لا يستداهم أو ما  
 الثاني فيمكن أيضاً ان يجاب عنه باختيار الشق الاول منه بناء على ان المراد بالمبعوث بجنته  
 الرسل على ان الحكم يبعث الرسل به لا ينافي ثبوته للانبياء أيضاً وانما اقتصر على ذكر الرسل  
 اشارة الى ما تقدم من توقف الحكم على البعثة مع تشارك الانبياء والرسل فيما نحن فيه  
 وباختيار الشق الثاني ووجه الاحتراز ان الشرع الواسل الى الانبياء من حيث وصوله اليهم  
 واختصاصه بهم لا يؤخذ منه هذا الحكم ولا يدركه والكلام في شرع يؤخذ منه هذا الحكم  
 ويدركه على انه يجوز ان يراد بالرسول مطلق الانبياء على تغليب الرسل على غيرهم لانهم أفضل  
 وعلى التجوز في البعثة واردة الاعم من الحقيقة (قوله في قولهم انه عقل) قال شيخنا العلامة  
 ظاهره ان الفعل المقدور العامل في خلافه يتعاقب به هذا الجار والمجرور وهو قوله في قولهم وهو  
 خلاف الظاهر لانه خلاف المتبادر فلو قال في ذلك أى في قوله انه شرعى كان اظهر اهـ (وأقول)  
 تقدير العبارة على ما سلكه الشارح مختلف يقولونه انه شرعى المعترلة في قولهم انه عقل وهذا  
 كلام صحيح حسن منظم ثم على تسليم ما ادعاه الشيخ من كونه خلاف المتبادر فسر ما قاله

المبعوث به الرسل أى لا يؤخذ  
 الا من ذلك ولا يدركه الا به  
 خلافاً للمعترلة في قولهم انه  
 عقل أى يحكم به العقل

الشارح تعيين مذهب المعتزلة والتوسطه للشرح مع الاختصار وسهول المتصور اذ يلزم من  
 قولهم انه عقل عدم قولهم انه شرعي بالمعنى الذي قاله الشارح وهو انه لا يؤخذ بالامن الشرع  
 ولا يدرك الابه ويعبر بقوله في ذلك لم يتعين مذهب المعتزلة اذ لا يلزم من مخالفتهم في انه شرعي  
 قولهم بانه عقل لاحتمال التوقف والتفصيل وغير ذلك وحاشا فاما ان يعرض عن تعيينه  
 وشرحه وذلك مما يليق اذ يثبت به شرح العبارة على الوجه اللائق المطلوب اذ يتبرهن مع  
 ذلك تعيينه وشرحه ففوت الاختصار وقد بد ذلك (قوله ما في الفعل من مصلحة أو مضرة  
 الخ) قال شيخنا قد ثبت كل ذلك بانه صريح بان الحكم العقل بالحسن والقيح على الفعل لا يخالفه  
 على مصلحة أو مضرة فهو حكمه ذلك لوسط اذ هو ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وكل  
 حكم كذلك فهو نظري فتسليمه بعد ذلك الحكم المذكور الى ضروري ونظري من تقسيم الشيء  
 الى نفسه والى غيره اه (وأقول) لا نسلم ان الحكم لوسط بينا في الضرورة مطلقا ونحيا فاما اذا  
 كان يقترب المقدمات والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضروري  
 مع انه بوسط مقارن لها في الادراك وهو انما يتقسم جنسا وبين وقد صرحوا بان الضروريات قد  
 يحتاج الى وسط بدون حركة وفكر فليراجع ذلك من اراد ثم رأيت عن شيخنا العلامة ما حاصله  
 انه لا يقال ان قوله بالضرورة يتناقض قوله ما في الفعل من مصلحة أو مضرة اذ ظاهره انه لا بد  
 من نظر العقل في ذلك لان الضروري قد يكون قياسه مع كالاربعة زوج فهنا اذا نظر  
 العقل الى الصدق النافع فانه يحجز بحسنه بمجرد ذلك من غير احتياج الى ترتيب قياس اه  
 (قوله يتبعها حسنة أو قبحه) قال شيخنا الشهاب الاول بشرط الوجوب والندب والشأن بشهر  
 للتحريم اه وأقول اما معقولة الاباحة فتقدوسه بان ما ذكره المصنف لا يشتملها اذ لا يقترب  
 على واحد من فعلها أو تركها المدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب وأما ترك الكراهة فقبه نظر اذ  
 يترتب المدح على تركها فاشتملها كلام المصنف اذ لم يرد اشتراط ترتيب الاربعة المذكورة  
 والا أشكل على الشيخ في عدم الندب اذ لا يترتب على تركه عقاب وقد ذكر السيد في حواشي  
 العضد طريق ادراك العقل عند المعتزلة الاحكام الخمسة بما يعبر عنه ان العقل عندهم قد  
 يستعمل باذنه بخصوص كل واحد منها حيث قال ما نصح الفتفت الاشارة والمعتزلة على أن  
 الاعمال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا في مذهب المعتزلة الى أن  
 الاعمال في ذواتها مع قطع النظر عن أواخر الشرع ونواحيه متفقة بالحسن والقيح وأرادوا  
 بالقيح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله  
 ذلك وربما قسروه ويكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن  
 تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب  
 والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة ولا  
 تعلوق به ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة الى آخر ما أطل به (قوله أي يدرك العقل ذلك)  
 فيه أمر ان الأول قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب الاشارة الى قوله حسنة وقبحه عند  
 الله اه وأقول هذا لا يناسب ما ذكره أيضا لاني شيخنا العلامة ان قوله أي يدرك العقل ذلك  
 تفسير لقوله يحكم به العقل اه بل المناسب ان يكون المشار اليه هو مدح الصبر في قوله انه

لما في الفعل من مصلحة أو  
 مضرة يتبعها حسنة أو  
 قبحه عند الله أي يدرك  
 العقل ذات بالمسروقة بحسن  
 الصدق النافع وقبح الكذب  
 انذار أو بالنظر بحسن  
 الصدق النافع وقبح  
 الصدق الضار وقبح العكس  
 ويحيى الشرع مؤكدا لذلك

من قوله في قولهم انه عتلى أى ان الحسن والقبح يعنى الترتيب المذكور أى يدرك العقل الحسن والقبح يعنى الترتيب المذكور بالضرورة الخ أو يحتمل ان الإشارة لحاق الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه كما يناسب ذلك قول المواقف وعند المعتزلة عتلى قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة الخ والثاني انه يدل على ان حكم العقل يعنى ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاسنوى فانه قال في شرح منهاج الاصول مانعه وانما النزاع في الحسن والقبح يعنى ترتب الثواب والعقاب فعندنا انها شرعيان وذهبت المعتزلة الى انها عقليتان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يقتصر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة وبالنظر فاما ما لا يعلمه العقل بالضرورة وبالنظر كصوم آخر يوم من رمضان ونحوه من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه المعنى خفى علينا قطخص ان الحاشية حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفته أولا وكلام السكك بوجه خلاف ذلك اه (قوله أو باستعانة الشرع) عبارة العبد في شرح ابن الحاجب ومنها أى الافعال ما لا يدرك الا بالشرع كالعبادات فان حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال على السبيل للعقل ليسه لكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن وقبح ذاتين اه وبعبارة المواقف ونشرحه وقد لا يدرك العقل بالضرورة وبالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان جهة محسنة كافي صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجب الشرع أوجهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادرك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمر ونهييه وأما كشفه عنهما في القسمين الآخرين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بنسروية أو بنظر اه فقول الشارح أو باستعانة الشرع أى يدرك ذلك باستعانة الشرع مراده ادراكه بعد ورود الشرع أن في القول جهة حسن أوجهة قبح فقد استعان بالشرع في ادراكهما كهما لتوقف ادراكهما على ورود (قوله الانسب كما قال) بيان لحكمة الاختصار على هذا المقابل دون عكسه لا قبل للمقابل من حيث انه علم من ذكره المقابل الا تخولان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله فان العقاب عندهم لا يتوقف الخ) ولا يخفى ان هذا مجبرده انما هيبت النسبية مقابل الثواب فلا بد في تقيم الدليل من ملاحظة انه لما نسب ايثاره مقابل الثواب بالذكر نسب ايثار ما يناسبه وهو مقابل المدح الذي هو الذم لما تناسب بينهما (قوله لا يختلف ولا يقبل الزيادة) أى فهو وأخصر بهم وأصق فكان الانسب عند ارادة الاختصار على أحد الأمرين ايثاره بالذكر لمزقه باعتبار معتقدهم وبهذا يتدفع ما عساه أن يقال لا دخل للاخصية فيما نحن فيه فتأمل (قوله وشكر المنعم) قال شيخنا العلامة هذا المسئلة ذكرها أهل الحق بعد المسئلة الأولى على سبيل التنزل مع المعتزلة أى فنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقليا وقد قررنا ابن الحاجب على انه وجهه وايراد المصنف لها على هذا الوجه لا تظهره فائدة لانهم انما ذكرها هذه عقب تلك على طريق أهل الجدول على سبيل التنزل اه وقال السكك راني بعد ان ذكر أن هذين الفرعين أى هذه المسئلة والتي بعدها

أو باستعانة الشرع فيما  
خفى على العقل كحسن صوم  
آخر يوم من رمضان وقبح  
صوم أول يوم من شوال  
وقوله كغيره عقلي وشرعي  
خبر صيد احمد زوف أى كل  
منهما أو كلاهما وتركه كغيره  
المدح والثواب للعلم بهما  
من ذكرهما قبالهما الانسب  
كما قال بأصول المعتزلة فان  
العقاب عندهم لا يتوقف  
ولا يقبل الزيادة والثواب  
يقبلها وان لم يتوقف أيضا  
(وشكر المنعم)

ذكرهما الاصحاح على سبيل الترتيل وقراردتم ما وما يتعلق به ما مانسه اذا عرفت هذا عرفت  
 ان كلام المصنف في هذا المقام ليس على ما ينبغي لانه اشار الى الشرع الاول بقوله وشكر الميم  
 واجيب الشرع والى القرع الثاني بقوله ولا يحكم قبل الشرع ثم قال وحكمت المعتزلة الله  
 لانه لما بين ان الحكم خطاب الله تعالى وان لا يحكم عند أهل الحق سواء كان المناسب ان يذكر  
 بعد ذلك المذهب الخالف ويستدل على بطلانه ثم يذكر القرعين على سبيل الترتيل اهـ (وأقول)  
 أما أولاً ولا ما علم ان الترتيل في هاتين المثلتين ليس أمراً متفقاً عليه فقد قال الاصفهاني في شرح  
 المسند بعد ان حكى قول المحصول واعلم انما هي متافساد القول بالحسن والقبح الله قلين فبند  
 سبع مذهبنا في هاتين المثلتين لا محالة لكن الاصحاح ما والى القول بالحسن والنتيج العقليين  
 ثم دعوا ان بعد تسليم هذين الاصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المثلتين اهـ مانسه اعلم  
 وقل ان الله ان في هذا الكلام نظراً ويانه هو انه ان كان الحكم في هاتين المثلتين لازماً له  
 القاعد ولما قطعاً لا يتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القاطي على عدم الحكم في  
 هاتين المثلتين بعد تسليم تلك القاعدة اصلاً وذلك انه قد علم الازم القطعي لوجوب شكر الميم  
 عقلاً ولان الاشياء اها حكم قبل الشرع بالعقل وصلى كان المردوم القطعي واقعا ما حقيقة  
 او بحكم التسليم استحالة تخلف الازم منه فلا يتقبل المعارضة وصلى كان الازم ملتبساً وكان  
 وقوع المردوم ملتبساً كان الدليل المذكور قابلاً للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح  
 العقليين لم يثبت الحكم في هاتين المثلتين قطعا على وفي مذهبهم فلم يتكفأ اقامة الدليل على  
 عدم الحكم في هاتين المثلتين على وفي مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة قاله صواب ان لا نسلم  
 اهم القاعدة أصلاً اهـ وحينئذ فيجوز ان يكون المصنف في هذا الكتاب ممن لا يرى الترتيل في  
 هاتين المثلتين فلم يرد ذلك طريقه وباحتمال ذلك بسبب الاعتراض عليه وعلى هذا فانما خص على  
 هاتين المثلتين بخصوصهما متابعة لاصحاب واقتداء بهم في البطلان وأما ما في فيجوز ان  
 يكون المصنف اكتفى بالاشارة الى الترتيل حيث أورد هاتين المثلتين مع فهمهما بما قبلهما وما  
 بعدهما وقد قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح الترتيل فذكرهما على وجه يحتمل الترتيل وعدمه  
 (قوله أي التناهي على الله تعالى الخ) فيه أمر ان الاول قال السكال واعلم ان كلام الشارح  
 يقتضي ان موضوع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللعوى المتعارف وهو خلاف المشهور واذ  
 المشهور ان موضوع المسئلة الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد لجميع ما ألهم الله به عليه  
 الى ما خلق واعطاه لاجله كصرف العبد الى مصوغاته والسمع الى تلقى أوامره وانذاراته وعلى  
 هذا القياس الخ اهـ (وأقول) بعد تسليم الشارح ان موضوع المسئلة المعنى العرفي بكون غاية  
 الامر ان الشارح فرض الخلاف في بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذي يشه من  
 بجهة صور النزاع بل هو داخل في الشكر العرفي ولا محذور في ذلك ولهذا قال شيخ الاسلام  
 والمطرب في ذلك سهل اهـ على ان شيخنا انتهاب جعل ما ذكره على المعنى العرفي حيث قال في  
 قوله أي التناهي مانسه عرفه باللام ولم يقل هو شاء كما قالوا فعمل في الخ اقامة لكل الجهد وعلى  
 واتعابا بان الشكر العرفي هو الشكر الشرعي المعروف بشوالمهم صرف العبد لجميع ما ألهم الله به  
 عليه الى ما خلق لاجله فأولى قوة أو الكسان أو غيره التمهيل الجهد نحو ما في قوله تعالى

أي التناهي على الله تعالى

كونا هودا أو ناري اه لكن فيه نظر من وجهين أحدهما انه يحتاج الى جعل قول  
 الشارح بان في الموضعين معنى كان وصافي عنه ما تافيه والثاني ان الشارح اعتبر كون التناء  
 لاجل الانعام والحد الشرعي المذكور ولا يعتبر فيه ذلك والثاني قال شيخ الاسلام تبس في تفسيره  
 المشكر بالتناء الجوهري وغيره وفيه تجاوز حيث اطلق التناء على فعل غير اللسان من الاعتقاد  
 وفعل الجوارح المراد بقوله أو غيره أي أو التناء غيره اه وقال الكمال لا يعني ان اطلاق التناء  
 على العمل بالاركان غير مانع الا ان يدعى اطلاقه على سبيل المشاكلة لوقوعه مقترنا باللسان  
 والقلب اه لا يقال يجوز تمتع في الحدود الابدية واضحة لانقول القرينة موجودة  
 وهي تقسمه الى هذه الاقسام وفي كلام الكمال اشارة الى العلاقة ولا يعني التفاوت بين كلامه  
 وكلام شيخ الاسلام (قوله لانعامه) قال شيخنا الشهاب لتعليل التناء فالانعام أخذناه الشارح  
 من ترتيب الشكر على النعم اذ ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم اه (وأقول)  
 لاجتماعه الى الاخذ المذكور لان الانعام معتبر في مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر  
 من غير حاجة في اثباته الى الترتيب المذكور (قوله بالخلق) قال شيخنا الشهاب حقيقة اطلاق  
 الإيجاد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يتعلق به فيحصل على أنه يعني الخلق اه (وأقول)  
 يمكن ان يحاب أما أولان عدم صحة التعلق مسلم اذا أريد بالتعلق به انه صله حتى يكون  
 الخلق متعلقا به لكن هذا غير متعين بل وازان يتعلق به تعلق السبب بسببه والمعنى لانعامه  
 بسبب الخلق الذي هو الإيجاد أي لاجل انه انعم بسبب انه خلقه فاجب ادسب لتحقيق انعامه عليه  
 أي لتحقيق هذا الجنس لان تحقق الخاص سبب في تحقق العام أولان تحقق الفرد سبب في تحقق  
 الحقيقة الكلية وعلى هذا يضبط الرزق بفتح الراء مصدرا كالخلق الا ان هذا لا يناسب قوله  
 والصحة الا ان يجعل معنى التصحيح أو على حذف المضاف أي اعطاء الصحة وأما ثانيان يراد  
 بالخلق الحاصل بالمصدر وكذا الرزق ان ضبط بالفتح والصحة ان أريد به معنى التصحيح وحسنه  
 لا يبيح اشكال في صحة التعلق بالمعنى الاول واستعمال المصدر في الحاصل به أمر شائع قلنا أمل  
 (قوله والرزق) قال شيخنا الشهاب بالكسر وهو ما يتقعر به ولو قال بالوجود والرزق والصحة  
 كان أولى اه (وأقول) قد تقدم ما يعلم منه امكان فتح الراء أيضا ووجه الاولوية المذكور انه دافع  
 الاشكال عنه المخرج الى التاويل الذي ذكره وقد تقدم الكلام المتعلق به (قوله بانعمته)  
 قال شيخنا الشهاب تفسير التناء بالقلب وتعاي الا يحاب الذي شرطه كون متعلقه فعلا  
 اختياريا بالاعتقاد الذي هو من مقولة الاتفعال على التحقيق لان المقصود تعلقه بأسبابه  
 المقدورة كالنظر اه (وأقول) قد قل ان المذهب المنصور كون الادراك كفا لا فعلا  
 ولا انفعالا ولا اضافة كاقبل بكل من ذلك والمثله مبسوطة في مجملها ثم قال اعني شيخنا المذكور  
 ثم في قوله بان يعتقد الخ اشعار بان النعم عليه اذا أتى على النعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة  
 عنه لا يكون ذلك شكرا ولم أرف ذلك تقلا اه ثم قال ايضا في قوله بان يتحدث بها أي  
 بالمذكور ان من حيث هي خلق ورزق وصحة منعم بها منه قيل لامن أي حبيبة كانت وفي هذا  
 ايضا اشعار بما مر اه (وأقول) أما التناء بالقلب فالشارح صورده بما هو صريح كاترى في  
 اضافة النعمة الى النعم وكذا التناء باللسان لان التصديق بالمذكور انما يكون شاملا على الله

لانعامه بالخلق والرزق  
 والصحة وغيرهما بالقلب  
 بان يقرئ قوله تعالى ولم أرف  
 اللسان بان يتحدث بها

انما اضافها اليه الا ان يتبع ذلك بأنه يكتفى في كونه شياؤه العلم بكونهم امضافه اليه تعالى وان لم  
 يصرح بذلك وأما الثاني فيصير ما قلنا في آية اشرته اشارة باعتبار الانعام المذكورة فيه لان  
 الشاء بصور الخشوع له تعالى يتحقق بدون اضافة العلم اليه تعالى غير انه لا بد في كونه شكر من  
 ان يكون صدور لاجل الانعام كما افاد ذلك قوله لا نعمه وقد صرح القنري وغيره في تفسيرهم  
 الشكرية ولهم فعل فني عن تعظيم المم بعبب انعامه بأن قولهم بسبب انعامه متعلق بفعل  
 أي لا ينبغي ولايته عليهم وهذا يدل على ان المعبر في الشكر كون الشاء لاجل الانعام وان لم  
 يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المم ويشكل على الشارح ان تفسيرهم هذا في  
 ان كلامي الشاء بالقلب والشاء باللسان لا يقتصر فيما ذكره بل يصدق في الاول أيضا بصواب اعتقاد  
 الكمال لاجل الانعام والثاني أيضا بصوابه الكمال لاجل الانعام بل صرحوا بذلك ولهذا  
 قال القنري واعلم انهم صرحوا بان الشكر باللسان اعتقاد ان ما في المم بصفات الكمال  
 أو اعتقاد ان صفته بصفة الانعام وأنه ولي التمم في مقابلة انعامه أي ذلك الاعتقاد لاجل انعامه  
 ١٥ اللهم الان يعمل قوله بان في الموضوعين على التقيل على ما هو عارنه تبعنا لغيري مذهب كما  
 تقدم بان ذلك في قول الكتاب ويكون مخالفة اسلوب الموضوع الثالث لغيره التثني واعلم ان  
 قوله الشاء بالقلب والشاء باللسان والثاني بهما معاذ كرمع قوله بعد في قوله بقلعه دعوة بني  
 لا تأثم تركه صريح في ان من وصلت له نعمة ولم يلاحظ ان الله مولاه ولم يتحدث بها ولا وجد منه  
 فهو خضوع أتم والمتبادر من القروع خلافه وقد قال شيخ الاسلام في قوله السابق في انطبعة  
 وانما جحد على التمم أي في مقابلته الامطلقا لان الاول واجب مانعه أي به في انه يقع واجبا  
 لا يعصى انه اذا انعم الله على عبده بنعمة يجب عليه ان يحمده عليها بالحمد الذي ذكره وهو الحمد  
 الملقب أو الحمد المسمى ١٦ ولحمد في مقابلة الذم هو الشكر وسبق في ذلك مزيد (قوله كان  
 يصح له تعالى) قال شيخنا الشهاب تمثيل الشاء بغيره لا بغيره ولي كان العبر صادق على معتد ذي  
 افعال متباينة بزم قوله الباء المشهورة بضمير ما قبلها في مدحها والابتن بالكاف المؤذنة بعدم  
 ذلك انه (وأقول) حاصلا كما ترى انه الشاء بالاعتقاد مختصر في اعتقاد ان الله تعالى ولي التمم وان  
 الشاء باللسان مختصر في التحدث بالسم وان الشاء بغيره الاعتقاد واللسان أي بافعال الجوارح  
 غير مختصر في الخشوع فلذلك أتى في الاولين بالباء المشهورة بالضم وفي الثالث بالكتاب المشهورة  
 بعدم الضم وبدء عليه أمر ان الاول ان هذا بانى ما تقدم عنه من ان الشارح أراد تعريف  
 الشكر الشرعي المعرف بقوله لهم صرف العبد الخ لان ذلك اعلا يصح اذا أراد بان في الاقارب  
 التمثيل لا الحصر لان الشكر بالاعتقاد على ذلك التعريف لا يقتصر في اعتقاد ان الله مولى التمم  
 والشكر باللسان عليه لا يقتصر في التحدث بالسم كما لا يخفى على الواقف على كلامهم على ذلك  
 التعريف وقد تقدم فعل السرى عن تفسيرهم ما هو صريح في ذلك والثاني ان لقائل ان يقول  
 ان كل شاء به هو خضوع لله تعالى اذ لا يكون العمل شاء الا ان كان خدمة لله تعالى وكل  
 خيرة متخضوع وهذا الثاني وارد على الشارح أيضا الا ان يتبع ما قلناه فليست امل (قوله  
 واجب بالشعر) أقول فيه امر ان الاول ان ما اقتضاه هذا الكلام من أن من قوله الشكر  
 بالهـ عن الذي يسميه الشارح اثم كما صرح به قول الشارح فمن لم تبعه دعوة بني لا تأثم تركه

أو غيره كان يفتنع له تعالى  
 (واجب بالشعر) لا العقل

بشلاف المتبادر من كلام الفقهاء في القروع كما تقدم بل المتبادر منه انه لا انتم على من عقل  
مطلقا عن ان الله مولى الذم ولم يتحدث بالتم ولا لاحظ الخضوع لله تعالى اللهم الآن يقول  
ما ذكره كأن يراد باعتقاده ما ذكر اعتقاده بالقوت بأن يكون بحيث لو لاحظ النعم ومولى الاعتقاده  
الله تعالى وبالله تحدث بالحقوت بأن يكون بحيث لو سئل عن أمر النعم اعترف بوصولها  
اليه من الله تعالى وبالله خضوع الخضوع بالقوت بأن يكون بحيث لو لاحظ عزه الله وعظمته رأى  
نفسه خاضعة لذلك ولما تكلم العلامة الدواني في حواشي شرح المطالع على تعريف الشكر  
العرفي بقوله هم صرف العبد الخ فسر قولهم فيه ما خلق لاجله بما كتبه ١٥ والثاني ان  
القرافي في شرح المصنوع قال البحث الاول في بيان حقيقة الشكر ما هو فان التصديق قروع  
التصور فاقول شكر الله تعالى طاعة بما اتقوا أو اتقوا أو الاعتقاد لذلك لما قبل لرسول الله  
صلى الله عليه وسلم لما قام حتى تورمت قدماء أنه فعل ذلك وقد عقر الله لك ما تقدم من ذنبك وما  
تأخر فقال ألا تكون عبدًا لشكروا فسمى صلاته شكرا وهي فعل وقول واعتقاد وقال تعالى  
١٤١ لو أن لداد شكرنا لجعل جله شريهم شكرا إلى أن قال فكل مائة تعالى فيه طلب ففعله  
طاعة أن طلب ففعله أو تركه طاعة أن طلب تركه لأن العبد مطيع بجميع ذلك ومتقرب به إلى الله  
تعالى فيكون فعل جميع الواجبات والمندوبات وترك جميع المحرمات والمكروهات شكرا لله  
تعالى كانت في الأفعال أو الأقوال أو الاعتقادات لكن أعظم رتب الشكر الايمان ومعرفة  
الله تعالى وأذناه اطاعة الأذى عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام الايمان سبع  
وخسون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأذناه اطاعة الأذى عن الطريق ثم قال البحث  
الثاني اذا تقرر هذا فيظهر أن شكر الله تعالى غير واجب بالاجماع لأن المركب من الواجبات  
والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله فعلى هذا اذا قبل الشكر غير واجب  
اجماعا صح باعتبار المجموع لاعتبار كل فرد من افراده فيتعين تحريم الدعوى ولا يرقى بافظ  
يؤهم إيجاب المجموع من حيث هو مجموع ١٥ وفيه تفسير الشكر بالطاعات أفعالا  
أو أقوالا أو اعتقادات أو تركا وأنه ينقسم إلى واجب وهو الطاعات الواجبة ومندوب وهو  
الطاعات المندوبة (قوله فمن لم يبلغه دعوتي) قال شيخنا الشهاب ذكر الرسول هذا أنسب  
وان أفاده ذكر الدعوة ١٥ ويبقى الكلام في التعبير بالرسول فيما بعده مع ان ذكر البعثة  
يفيده والاعتقاد ان الله تعالى ليس بذات وألله أعلم (قوله ولا حكم موجود قبل الشرع) أقول  
فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا فرق في ذلك بين الأصول أي العقائد والقروع فلا يجب توحيد  
ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا أحد القولين ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة وسنأتي  
زيادة متعلق بذلك والثاني قال شيخنا الشهاب ان التصريح بقوله موجود على انه متعلق بالخبر  
مع كونه استقراعا ما في المزج الذي يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسب ١٥ (وأقول)  
كون المزج بصير المجموع كلاما واحدا حقيقة ممنوع قطعاً وكونه يصير كالقوله الواحد  
لأنه لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحتمل انعمادة الوجود فيشيد انتفاء  
وجود نفس الحكم قبل الشرع وانه مادة غيره مما لا يشهد بذلك بل يحتمل معه حصول نفس  
الحكم قبل الشرع كما هو رأى المعتزلة كما علم كان محتاجا إلى بيانه حتى يعلم المقصود ويتبين

فمن لم يبلغه دعوتي لا يابى  
بتركه خلافا للمعتزلة  
(ولا حكم) موجود (قبل  
الشرع)



المذهب الحق فالتاريخ مضطرب الى التصريح به بل هذا في الحق بغيره ان يقول المفسر تعلق  
 بمخدوف تقديره موجود فلا اعتراض عليه في ذلك لا يقال يلزم عليه مخالفة قواه المكون العام  
 يجب حذفه لا نقول وجوب حذفه في كلامه لا ينافي ذكره في كلام آخر عند الاحتياج الى بيان  
 والثالث ان هذا التقدير يدل على عدم تعلق الطرف اعني قبل الشرع بلفظ الحكم ويدل عليه  
 انه لو تعلق به كان متصوفاً بمنزلة الاله حيث يقتضي شبهه بالمضاف مع ان المتبادر من انظر المتن والمعروف  
 فيه ضبط لفظ الحكم بقضيه بالاعتقود نعم ذهب الدهادوني الى جواز نصب الشيء بالمضاف  
 مع اسقاط توقيت وعليه ظاهر الامتناع لما اعطيت ولاه على الامتناع وعلى هذا ابصر التعلق  
 المذكور ويقدرون ان يذهبوا الى ما اعطيت ولاه على الامتناع وعلى هذا ابصر التعلق  
 من الرسل اقول ظاهره تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل ومن هنا قال شيخنا الشهاب  
 رحمه الله الشرع هنا بذلك تقديره عليه وجود الحكم في شرع نبي لم يوجد قبله رسول ويجب  
 بان اقول الرسل آدم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وليس قبله نبي اه ويرافق ذلك قول  
 الامام الحلبي في باب من لم تبلغه الدعوة من ثم احببه وانما قلنا ان من كان منهم عاقلاً بمنزلة  
 ذا رأى ونظر الا انه لا يعبث بدنياً فهو وكافراً له وان لم يكن سمع دعوة نبينا صلى الله عليه وسلم فلا  
 شك انه سمع دعوة أحد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وطاول ازمان  
 دعوتهم وروى عن عبد الله بن أنس بن مالك قال سمعته يقول سمعته يقول سمعته يقول سمعته يقول  
 على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع دعوة كانت الى الله فترك ان يستدل  
 به على حق صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضاً عن الدعوة فكفر والله اعلم  
 وان أمكن ان يكون لم يسمع قط بدین ولا دعوة نبي ولا عرف ان في العالم من ثبت اليأس وما نرى  
 ان ذلك يكون فان كان فاعلمه على الاختلاف يعني في أن الايمان هل يجب بمجرد العقل ولا يثبت  
 من انتظام النقل وهذا امر يخفى في ثبوت تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من  
 الرسل وان لم يكن رسولاً اليه وفي تعذيب أهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا اعتمد  
 المورى في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب  
 من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا ما اخذت قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت يعلمهم  
 دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اه وبالحق بعضهم في اعتقاده حتى قال فن بلغته  
 دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصروا في البحث عنها فهو كافر مستحق للمذابح فلا تفتريه بقول  
 كثير من الناس في نجات أهل الفترة مع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان آباءهم الذين مضوا  
 في الجاهلية في النار وان ما يدسج الجمل من منهم الى غير ذلك من الاخبار اه لكن الذي  
 عليه الامتياز من أهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان أهل الفترة لا يعذبون  
 وقد صرح تعذيب جماعت من أهل الفترة وأجيب بان أحاديثهم أحاديث تعارض القطع بعدم  
 تعذيب أهل الفترة وبانه يجوز ان يكون تعذيب من صرح تعذيبه منهم لا مريض حصص به يقتضي  
 ذلك علمه تعالى ورسوله تظهر ما قبل في الحكم بكفره واللام الذي له المفضل عليه السلام مع صباه  
 وبأنه تعذيب هؤلاء المذكورين في الاحاديث مقصور على من غيرهم بل من أهل الفترة بما  
 لا يذبوه لعبادة الاوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق اطلاق هؤلاء الائمة ولا القول

في البينة لاحد من الرسل

بأنه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال إمام الحرمين أن الاستعداد أصلاً وفروعاً لا بعد البعثة ولو أمكن  
أن يكون من ثبت بعثته من أتباع من بقي شرعه أذذاك كعيسى صلى الله عليه وسلم لم يسبق  
اشكال أصلاً وقد رد الإبي شارح مسلم ما تقدم عن النووي بأن كلامه مشتاق لحكمه بأنهم  
أهل فترة وبأن الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم لبسوا أهل فترة لأنهم الامم الكائنة بين أزمنة الرسل  
الذين لم يرسل إليهم الأول ولا أدركوا الثاني ثم قال ولما دلت القواطع على أن الاستعداد حتى  
تقوم الحجة علينا أن أهل الفترة غير معذبين اهـ لكن ما زعمه من التناهي ممنوع بل هو غلط لأن  
النووي يكتب في وجوب الإيمان على كل أحد ولو غلبه دعوته من قبله من الرسل وإن لم يكن  
مرسلاً إليه كما تقدم عن الحلبي وغيره وحينئذ فلا منافاة بين كون من مات على ما كانت عليه  
العرب من عبادة الأوثان أهل فترة لأن من تقدمهم من الرسل غير مرسل إليهم وكونهم بلغتهم  
دعوة أولئك الرسل إلى التوحيد وإنما كان يصح ما تقدمه من التناهي لو ادعى النووي أن من  
تقدمهم من الرسل مرسلون إليهم مع أنه لم يدع ذلك كما لا يخفى فإن كلام النووي في غاية الظهور  
فيما ذكرنا وليس فيه ما يؤهم ذلك التوهم بوجه وليس أهل الفترة من أتباعهم دعوة الرسل مطلقاً  
بل من لم تبلغهم دعوة المرسل إليهم وهو لا المذكور كذلك لأن من قبله لم يكن مرسل إليهم  
ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الأئمة بثبوت الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم  
ومن قبله وظاهران الكلام في تفسير أمة عيسى صلى الله عليه وسلم لكن لا ينبغي اختصاص  
الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الأول مرسل إليهم ولا أدركوا الثاني فهم  
أهل فترة ثم المضموم مما تقرران النزاع انما هو بالنسبة لأحكام الإيمان بخلاف القروع فلا  
خلاف في أنها لا تثبت إلا في حق من بلغته دعوة من أرسل إليه وهو الظاهر من ما تقدم عليه  
المال من القروع هل هو كالإيمان حتى يجري فيه هذا النزاع فيه فنظر وإذا تقرر ذلك فيمكن  
حل كلام المصنف والشارح على القول الثاني بأن يراد أنه لا حكم أصلياً وفرعياً يتعلق بأحد  
قبيل بعثة أحد من الرسل إليه وإن بعث إلى غيره (قوله لا تنافي لازم حينئذ) أي حين أذ  
لا شرع فهو ظرف لا تشقاً ثم بين اللازم بقوله من ترتب الثواب والعقاب لا يشال ترتب  
الثواب والعقاب ليس لازماً للحكم لأنه يقال عنه وذلك يناقض اللازم ألا ترى أنه بعد تحقق  
الوجوب بعد البعثة بأن بلغ الرسل ودخل وقت الظهور مشلاً فحقق الحكم وهو وجوب  
الظهور مع أنه لم يحقق ثواب ولا عقاب بمجرد ذلك وأيضاً هذا الدليل بتقديمه انما ينهض لنفي  
ما كان لازماً والثواب والعقاب دون غيره كالإباحة مع أن المقصود نفي الجميع وإيضاً قلنا معتزلة  
أن عينه أكون ما ذكرنا لازماً مطلقاً لجواز أن يكون لازماً بشرط وجوب البعثة فلا يدل استقواه  
قبلها على انتفاء الحكم لأننا نقول أما الأول فالمراد أن ترتب استحقاق الثواب والعقاب على  
الفعل والترك لازم لتحقيق الحكم أو يراد بالترتب الاستحقاق بمعنى أنه يلزم من تحقق الوجوب  
مثلاً كون الفاعل بحيث أن فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب وهذا الكون حقيقة  
بعد البعثة غير متحقق قبلها فقول من ترتب الثواب والعقاب أي من ترتب استحقاق الثواب  
على فعل الواجب أو ترك المحرم ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب أو فعل المحرم  
وأما الثاني فخوابه أنه لا تأمل بالفرق فإذا اتفق ملازم الثواب والعقاب اتفق غيره أيضاً وأما

لا تنافي لازم حينئذ  
ترتب الثواب والعقاب

الثالث جواه ان المعتزة زعموا ان ذلك لازم مطلقا حيث ائتمروا بالامر قبل البعثة على ما دل  
 عليه قول الشارح لا ياتي بتركه خلافا للمعتزة واذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاءه قبل البعثة  
 كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء امره وهو الحكم قبله اقول بقوله تعالى وما كان  
 معذنين حتى نبعث رسولا فيه امر ان الاول قال الاصفهاني في شرح الحصول واعلم ان  
 الاستدلال بالآية يتم اذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الطن في المسئلة فان كانت المسئلة  
 عامة فلا يمكن اثباتها بالادلة الظنية ثم اورد ان المراد من الرسول في الآية العقل سالما لكن  
 الآية تدل على نفي تعذيب المباشرة ولا يلزم منه نفي مطلق التعذيب سالما لكن ليس في الآية  
 دلالة على نفي التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب سالما لكن لا يلزم من نفي المؤاخضة قبل  
 البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المؤاخضة بالمعذرة ثم اجاب عن الاول بان حقيقة الرسول  
 النبي المرسل والاصل في الكلام هو الحقيقة وعن الثاني بان من شأن الاعطيم العقوبة والمبشرين  
 نفي التعذيب مطلقا نفي المباشرة وعن الثالث ان تقدير الكلام وما كان معذنين احد او يلزم من  
 ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من التام قبل البعثة وذلك هو المطلوب لان الخصم لا يقول به  
 وعن الرابع ان الآية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهرا  
 يدل على عدم الوجوب قبل البعثة في ادعى ان الوجوب ثابت وقد وقع التعارض عن الذنب  
 بالمعزة فعليه البيان والثاني ان الامام في تفسيره ضعف الاستدلال بالآية بانه لو لم يثبت  
 الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذلك باطل حال بيان الملازمة من  
 وجوه أحدها انه اذا جاء الشرع وادعى كونه تيمنا عند الله تعالى وظهر الهجزة فهل يجب  
 على المستمع استماع قوه والتأمل في مجزاه أولا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وان  
 وجب فاما ان يجب بالعقل أو بالشرع فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي وان وجب  
 بالشرع فهو باطل لأن ذلك الشرع اما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره والاول باطل لانه يرجع  
 حاصل الكلام الى ان ذلك الرجل يقول المدلل على انه يجب قبول قوله اني اقول يجب قبول  
 قوله وهذا الثابت للشيء نفسه وان كان ذلك الشرع غيبه كان الكلام فيه كافي الاول ولزم اما  
 الدور والتسلسل وهما محالان وثانيهما ان الشرع اذا جاء وأوجب بعض الافعال وحرم  
 بعضها فلامعنى الاجاب والتعريم الا أن يقول لو تركت كذا أو فعلت كذا لما عاقبتك فيه قولي اما  
 أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أولا يجب فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى  
 الوجوب البتة وان وجب عليه الاحتراز عن العقاب فاما أن يجب بالعقل أو بالسمع فان وجب  
 بالعقل فهو المقتضود وان وجب بالسمع لم يتقرر معنى الوجوب الا بسبب ترتب العقاب عليه  
 وحينئذ يعود انقسام الاول ويلزم التسلسل وهو محال وثالثها ان مذهب أهل السنة انه يجوز  
 من الله تعالى ان يعقوب عن العقاب عن ترك الواجب واذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب  
 حاصله مع عدم العقاب فليق الا ان يقال ان ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف  
 من العقاب وهذا الخوف حاصل بعض العقل ثبت ان ماهية الوجوب انما تحصل بسبب هذا  
 الخوف ويثبت ان هذا الخوف حاصل بمجرد العقل يلزم ان يقال الوجوب حاصل بمجرد العقل  
 فان قالوا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول التمس قلنا انه تعالى اذا عفا فقد سقط التمس

بقوله تعالى وما كان معذنين  
 حتى نبعث رسولا أي ولا  
 مبشرين فاستغنى عن ذكر  
 الذنوب يذكر مقابله من  
 العذاب

فعلى هذا ماهية الوجوب انما تقترب بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل  
فثبت بهذه الوجوه ان الوجوب العقلي لا يمكن دفعه اه كلام الامام (واقول) يمكن ان يجاب  
عن الاول بانه اذا اظهر المجتزع على دعواه انه رسول ثبت صدقه كما تقر في محله فيجب قبول قوله  
في كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم بمخو من اثبات الشيء بنفسه او الدور او التسلسل وان  
كان ثبوت ما اخبر به بالشرع بمعنى أن ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمجزة عن الله بذلك  
وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على انه يجب قبول قوله اني أقول يجب قبول  
قوله حتى يلزم اثبات الشيء بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قوله لانه ثبت أن رسول الله  
فوجب صدقه وأصديقي في كل ما أذعه وليس في هذا اثبات الشيء بنفسه ولا دور ولا تسلسل  
ومما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على أن الثبوت بالشرع فيما يخفى على العقل كما تقدم  
شرح ذلك في الكلام على قول الشارح أو باستعانة الشرع فتأمل ما حكينا هنا من قول  
العضد في شرح ابن الحاجب ومنها أي الأفعال ما لا يدرك إلا بالشرع وقوله فإن حسن وم  
آخر رمضان وقبح صوم أقول شوال محال لاسيما للعقل السه ومن قول المواقف وشرحه وقد  
لا يدرك العقل إلا بالضرورة ولا بالنظر ثم قوله ما فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف  
على كشف الشرع عنهم اه فقد ثبت الاتفاق منا ومن الخصم على أن ثبوت الحكم في هذا  
القسم ليس إلا بالشرع فإن كان غرض الامام تقوية قول المعتزلة لم تصح التوبة مع موافقتهم  
لنافي هذا القسم وان كان غرضه بجمود الاعتراض على الدليل بخوابه ما ذكرناه أقول بل صرح  
في شرح المواقف بانه ثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المجزة  
وعمكن المبعوث اليه من النظر وان لم ينظر فانه قال في جواب بعض شبه المخالفين مانعه لانا  
بيننا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المجزة بالخارقة للعادق كان المبعوث  
اليه عاقلا متفككا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا  
يجوز له المكلف الاستهال ولو استسهل لم يجب الامهال بل يران العادة بما يجاد العلم عقب النظر  
الذي هو ممكن منه اه فلم انه بمجرد دعوى الرسالة مع ما ذكر ثبت الوجوب باخبار وهو  
ثبوت بالشرع لان معنى الثبوت به هو الثبوت بالاخبار عن الله حقيقة أو حكما وهذا الاخبار  
لا يتأتى فيه التردد الذي ذكره بقوله لان ذلك الشرع اما أن يكون الخ فليتأمل وعن الثاني  
بان وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمرا أجبنا عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه التردد  
الذي ذكره بل هو نفس وجوب كذا ولازمه اذا احتراز ليس الا بالاثبات ~~ب~~ كذا الذي هو  
الواجب فوجوب الاحتراز اما وجوب كذا أو لازمه فهو وجوبه فليتأمل التردد المذكور  
وعن الثالث بانه ان اراد بقوله ان ماهية الواجب انما تقترب بسبب حصول الخوف من العقاب  
أن حصول الواجب في الخارج بالاثبات به انما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام في ذلك  
مع اننا لا نسلم أن الاثبات بالواجب متوقف على حصول الخوف وان أراد أن يتحقق وجوب  
الواجب أي تعلق وجوبه بالـ ~~مكلف~~ الذي هو التعلق التخييري متوقف على حصول الخوف  
المذكور فهو منوع كما هو ظاهر (قوله الذي هو ظاهر في تحقيق معنى التكليف) قال شيخنا  
الشهاب أي لان دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف ان لم تكن الاضافة بياناً أو على

الذي هو ظاهر في تحقق  
معنى التكليف

وجود معنى هو التكليف ان كانت بيانية أظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لا يكون  
 الا على ترك شيء لم يلزم به من فعل وترك الثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع  
 في الوجود للملزم به أخرى وما يدل على شيء بلا واسطة اظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة  
 بها اه (قوله) واتقاء الحكم الذي هو الخطاب السابق باتقاء قيد منه (الخ) فيه امر ان الاول  
 قال شيئا العلامة هذا جواب عما يقال كيف يقال لاحكام قبل الشرع مع ان خطاب الله  
 الذي فسر به الحكم قديم قايما بان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب  
 من أمور فاذا اتفق واحد منها اتفق هو والتعلق التخييري جزء منه وهو منتف قبل الشرع  
 فننتقي الحكم اه والثاني أن كلام الشارح صريح في أن الحكم ليس هو مجرد الكلام  
 النفسي الا في وانما هو المجموع الذي منه الكلام النفسي الا في وتعلقه التعلق التخييري  
 وهذا صريح في قول المصنف السابق والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه  
 مكلف فانه لا يمتري في توقيفه التعلق مطلقا فدل على انه داخل فيه وقوله كغيره هنا ولا حكم قبل  
 الشرع لظهوره فلهذا تأماني أن المتني قبل الشرع نفس الحكم لا يمتري خارج عنه كعلقه ويحل  
 على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره وأصرح به بلا ضرورة الى ذلك ثم يحتمل أن الشارح حيث  
 صرح كلامه بما ذكرناه نأمله ولو عن بعضهم على وفق ما أفاده كلام المصنف هنا وما سبق ولا  
 اعتراض عليه بوجه لانه عدل ثقة لم يثبت اتفاق ولا فاطح على خلاف ما قال ومن حقا حجة  
 على من يحفظه خصوصا وهذا أمر اصطلاح لا مشاحبة فيه حتى اشتد رانه لا مشاحبة  
 في الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن  
 والاشارة الى انه لا مانع منه ولا من ان يكون اصطلاح المصنف ولو في هذا الكتاب ولا غير عليه  
 على ذلك أيضا لانه أمر يمكن لا يصد عنه نقل ولا عقل خصوصا مع كونه من الاصطلاحات  
 التي لا جبر فيها كما تقرر وحديث فاطمة الكمال ومن وافقه في الاعتراض عليه هذا في ذلك الطائفة  
 فاسد فلا الثبات بها (قوله) بل الامر أي الشأن في وجود الحكم موقوف) فيه أمر ان  
 الاول قال شيئا العلامة الشأن والصفة هو الحديث المطابق لما في نفس الامر ولا يخبر عن  
 الشأن ويقرر الوجود عليه فقول المصنف موقوف لا يصح ان يكون خبرا عن الشأن  
 حيث يدل هو خبر لمخدوف أي الشأن في وجود الحكم هو موقوف أي الوجود موقوف وهو  
 صادق على الشأن يصح أن يكون خبرا بخلاف مجرد قوله موقوف الى وروده لا يصح أن يقال  
 الشأن موقوف بل الموقوف وجوده لا نفسه اه وبعبارة في حاشية قوله موقوف لا يصح أن  
 يكون خبرا عن الامر بمعنى الشأن اذا الشأن في وجود الحكم أي الامر الثابت في الواقع  
 لوجود الحكم كل وقت هو أن وجوده موقوف فالشأن هو وقت وجود الحكم والموقوف هو  
 وجوده موقوف فمخبر عن هو أو انه محذوف عائذ الضمير على وجود الحكم اه (وأقول) ما ذكره  
 من انه لا يتفي خبر لفظ الامر بمعنى الشأن أن يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج الى نقل فافهم  
 اعتاد كروا ذلك في الضمير بمعنى الشأن ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن  
 كذلك وكمن الفاظ متساوية المعنى مع اختلاف حكمها في الاستعمال ولوسم فلا يتعين  
 ما ذكره في عبارة المصنف بل يجوز فتحها على قول الكوفيين فانهم جوزوا الاخبار عن خبر

واتقاء الحكم الذي هو  
 الخطاب السابق باتقاء قيد  
 منه وهو التعلق التخييري  
 (بل الامر) أي الشأن في  
 وجود الحكم (موقوف)

الشأن بمجرد خلافا للبصريين كما أنهم جازوا حذف أحد جزأى الجملة المخبر بها عن ضمير  
 الشأن خلافا للبصريين المانعين منه فيجوز تحريك كلام المصنف على حذف أحد جزأى الجملة  
 على قولهم أيضا وظاهر صنيع الشارح حيث لم يقدر مبتدأ لقوله موقوف أن الخبر مقرر  
 فيصحب أنه يمنع وجوب كون الخبر جملة إذا عبر عن الشأن بالاسم الظاهر ويحتمل أنه خرج على  
 قول الكوفيين من جواز الأخيا بمجرد والآخر الثاني أنه يمكن تفسير الأمر في كلام المصنف  
 بالوجود أى بل وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله أى الشأن في وجوده  
 أى وهو مقرر وجوده أى ثبوته أى بل تقرر وجوده أى ثبوت وجوده موقوف وعلى هذا فلا  
 اشكال بوجهه عن صحة أفراد خبر الأمر (قوله إلى وروده أى الشرع) أقول إن أريد به  
 البعثة كما فسره الشارح بالزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه إذ البعثة هي الأرسال  
 ووصف الأرسال بالورود ليس بظاهر وإن أريد به الأحكام لم يحسن الاضراب إذ التقدير  
 حينئذ لأحكام قبل ورود الأحكام بل الأمر موقوف إلى ورود الأحكام وإن استلزم ورود  
 الأحكام البعثة فائتأمل (قوله أشار بهذا) أى بقوله بل الأمر موقوف فن قال بالقول لم يرد  
 معنى أن لا تدرك هل الحكم ثابت قبل البعثة أو لا بل أراد أن وجوده متوقف على ورود  
 الشرع (قوله إذ توقف الحكم على الشرع) أقول فيه أنه إن أراد أن فيه إشارة إلى أنه كان  
 الأولى تعبير المصنف على بدل إلى لأنها أنسب بالمعنى المراد منه والثاني أنه قد تسلسل هذه  
 العبارة بأنها تضمنت توقف الشيء على نفسه لأن الحكم عام فهو شامل لجميع الأحكام والأحكام  
 هي الشرع ولهذا يفسرونها بما فيقولون الشرع ما شرعه الله من الأحكام فيكون حاصل  
 المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو أن الأحكام موقوفة على الأحكام وهو فاسد وإن  
 دفع هذه الفاد بأن الموقوف وجود الحكم أو الشرع والموقوف عليه وروده فهو فاسد أيضا  
 لأن ورود الحكم أو الشرع هو وجوده فلزم توقف وجود الحكم أو الشرع على وجوده وهو  
 فاسد ويلزم أن يكون معنى قول المصنف لأحكام قبل الشرع لأحكام قبل الحكم أو لأشريع قبل  
 الشرع وهذا أمر معلوم لا فائدة فيه وإن منع أن الورود بمعنى الوجود بل هو بمعنى الوصول  
 فلما فليزم تناقض في العبارة لأن قولنا لا يوجد جسد الحكم قبل وصوله مضمّن نفي الحكم قبل  
 وصوله بقولنا لا يوجد جسد الحكم إلخ وإن ثبت أنه بقوله قبل وصوله لأنه تضمن إثباته في نفسه ونفي  
 الوصول عنه وبجواب أن الشرع هذا ليس بمعنى الأحكام بل بمعنى البعثة كما تقدم في كلام  
 الشارح فغاية ما يلزم نفي الحكم قبل تبليغ الرسول الأحكام وهو صحيح ولو سلم فيمكن أن يمنع  
 أن الأحكام المرادة هنا هي الشرع بل الأحكام هي الكلام النفسى المتعلق بالمكلف والشرع  
 هو الكلام النفسى مطلقا ولا ينافى ذلك وقوع الأحكام في تفسير الشرع لأنها حينئذ بمعنى آخر  
 وسبب أن كلام يتعاقب ذلك والله أعلم (قوله مشغل على انتفاء قبله وجوده بعده) قال شيخنا  
 العلامة أى محتو مفهومه احتواء الكل على ما في ضمنه ومن المعلوم أن الانتفاء قبله والوجود  
 بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لزاما له على أن الوجود بعده لا يلزم مفهوم التوقف  
 لذاته لا ترى أن الشرط يتوقف عليه مشروطة الذي قد لا يوجد بعده فم يلزم هنا لخصوص  
 كون الشرع المتوقف عليه محتو على الحكم المتوقف قتأمل اه (وأقول) فيه إجماع

إلى وروده أى الشرع  
 أشار بهذا كما قال إلى أنه مراد  
 من صير صفات الأفعال قبل  
 البعثة بالموقف فليس محال  
 لمن نفي منها الحكم فيها ويل  
 هنا لا انتقال من عرض إلى  
 آخر وإن اشق على الأقل  
 إذ توقف الحكم على الشرع  
 مشغل على انتفاء قبله  
 ووجوده بعده

القول انه ان اراد بقوله أي محتوئته تهو به الى قوله ومن المعلوم الخ الاعتراض على الشارح بأنه  
 ادعى أن مفهوم وقت الحكم على الشرع محتوئ على الاتقاء قبل الوجود بهد المذكورين  
 احتواء الكل على مافي ضمنه وان ذلك محتوئ على الاتقاء والوجود المذكوران خارجين عن  
 مفهوم وقت الحكم لازمان له فلا يكون محتوئ باعلما كذلك فهو واعتراض ساقط اذا افتحال  
 لا يلزم أن يكون معناه الاحتواء المذكور حتى يحمله عليه ثم يعترض عليه بل يجوز أن يكون  
 معناه الاستمرار ومن ثم قال شيئا الشهاب قوله مشتمل أي محتوئ عليه احتواء المعلوم على لازمه  
 لا احتواء الكل على مافي ضمنه اذس البين ان الاتقاء قبله والوجود بهد متناهيان عن مفهوم  
 وقت الحكم لازمان له اه وان اراد مجرد البيان فكلامه متناقض اذا احتواء الذي ادعاه  
 مناف لقوله ومن المعلوم الخ الثاني ان قوله على أن الخ اراد به الاعتراض كان في غاية  
 السقوط لان الشارح لم يدع أن المستلزم مفهوم التوقف لانه بل مراده انه مفهوم التوقف  
 للغير كاستصحابه الثالث أن قوله نعم يلزم ما الخ فيه قلنا طاهر اذا لانسل أن الشرع محتوئ أي  
 احتواء الكل على مافي ضمنه كما تقدم له على الحكم المراد هالان الشرع يحقق بدون التعلق  
 التصريحي المعتبر في مفهوم الحكم هأأ والمراد من الحكم هأيدلي تحقيقه قبل البلوغ والعقل  
 ونحوهما من شروط التكليف المترقف على التعلق التصريحي وبديل قوله لم تعرف الرسول  
 انسان أوحى اليه بشرع وامر بتبليغه فعلا التبليغ المتوقف عليه التعلق التصريحي خارجا عن  
 معنى الشرع ولا ينافي ذلك اطلاق الاحكام على الشرع حيث قالوا في تفسيره ما شرعه اتضمن  
 الاحكام لانها هأأ بمعنى أمر الحكم اللهم الا أن يجاب بأن الشرع وان لم يعتبر فيه التعلق  
 التصريحي لم يعتبر فيه عدمه فهو اسم لطلق الاسكام أعم من ان تصعب بالتعلق التصريحي أولا  
 ولكونه اسما للاعم احتجوا في تعريف الرسول الى اعتبار الامر بالتبليغ أو بانه ينبغي في صحة  
 الاحتواء المذكور ومن ذلك التعلق للشرع وان لم يعتبر فيه قليلا على الوجه في بيان الزوم  
 ان يقال انه ليس الكلام في الحكم على الاطلاق بل في الحكم الموصوف بأنه لا بد من تحققه بان  
 يتحقق التعلق التصريحي ولا بد فإذا حكم توقفه على الشرع لم اتفقاؤه قبله ووجوده بهد مروما  
 واحصا كالاجتناف وقد ظهر مما تقدم ان الشرع والحكم هأاستقيران ولو بالاموم وانصوص  
 على ما قرر ولا اعتبار بالتعلق التصريحي في الحكم دون الشرع على ما قرر خلافا لما ذهبوا اليه من  
 اتحادهما لقوله وحكمت المعتزلة العقل فيه أمور الاول قال شيئا العلامة فعل هأأ لا يصح ان  
 يكون التصريح لانهم لم يسمروا العقل ما كآبل نسبة الفاعل الى اصل الفعل كما سقت نسبة الفعل  
 أي بسبب العقل انه كما هم اله الثاني ليس المراد يكون العقل ما كآعدهم انه متشبه بالحكم اذ  
 المتشبه له اتفاقا ما ومنهم ليس الا الله سبحانه وتعالى بل المراد انه مدرك لحكم الله تعالى وحينئذ  
 فحقاؤه قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع الخ باعتبار لازمه اذ يلزم من أن  
 العقل يحكم أي يذول الحكم بناء على أن الحكم تابع للعسس والفهم الذاتيين لتعلق الحكم  
 ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والفهم لا يتسكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم أو  
 باعتبار لازم الاول اذ يلزم من ثبوت الحكم قبل الشرع عدم ادراك العقل له باله في الذي ارادوه  
 من ان الحكم تابع للعسس والفهم الذاتيين لم يتعلق به قبل الشرع ففي تلك التبعية فلا ادراك

لتبعية لها عندهم وحينئذ فيستقيم كلام المصنف في هذه المقالة وإن أوجعت والثالث أنه قد  
 يقال إن هذا مكر مع قوله السابق ومعنى ترتيب الذم عاجلا والوعاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة  
 فإنه يضمن تحكيم العقل عند المعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ما علق عنه في بعض دروسه بأن  
 ما هنا أعم مما تقدم لتشموله جميع الأفعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمندوب أم  
 (أقول) وأيضا فليس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصريحا بتحكيم العقل لاحتمال  
 التوقف وأيضا ففيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله فإن لم يقض الخ وأيضا  
 فقد يكون ذكر ما هذا مع استفادة حكمه من إبطال قاعدة الحسن والقيح العقلين المبني عليها  
 قول المعتزلة فيما تقدم إشارة إلى ما صرح به من إبطال حكم العقل قبل التسرع وإن سلمنا ذلك  
 القاعدة كما سبقت الإشارة إلى ذلك (قوله في الأفعال) فيه أمران الأول قال شيخنا المشهاب  
 يعني اعتقادات المعتزلة العقل كما في الأفعال فالجواب متعلق بقدر دل عليه حكمت وليس المعنى  
 جعلته كما كان لا يخفى اهـ (وأقول) لا ينبغي منع تعلق الجواب بحكمت ووجوب تعلقه بقدر دل  
 عليه حكمت وما ذكر من التقدير لا ينفخ ذلك الثاني أنه ينبغي حل الأفعال على ما يعم أفعال اللسان  
 وأفعال القلب كالأعتقادات وتولي بالمساحة في بعضها أفعالا وهذا الحكم لا يخص الأفعال  
 بالمعنى المتبادر منها (قوله فما قضى به) ن كانت مأمورة فالتقدير فالتدبير فالتدبير الذي ألقى الحكم الذي  
 قضى العقل به أو شرطية فالتقدير فإى حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء إدراك ثبوت ذلك  
 الحكم كالأبسية والوجوب لذلك الشيء كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالمعنى فالحكم الذي أدرك  
 العقل ثبوته لذلك الشيء أو فإى حكم أدرك العقل ثبوته لذلك الشيء (قوله في شيء منها) أى  
 في فعل من تلك الأفعال (قوله ضرورى) قال شيخنا العلامة نقل عن الأمدى أن الضرورى  
 يطابق على المكروه عليه وعلى ما لا قدرة على فعله ولا تركه وعلى ما تدعو الحاجة إليه دعاء تاما  
 كما كل الميتة لا مضطر وظاهر أن الأولين لا يتعلق بهما حكم كإسبيء أى في قوله والصواب  
 امتناع تكليف الغافل الخ والتفنى في الهواء أشبه بالثالث عنه بغيره فالإباحة فيه لا تتركها  
 بالمعنى الأعم من الأذن في الفعل الصادق بالوجوب وقسم الضرورى لمبدأ كره العصفى كإيابه  
 المواقف وشرح ابن الحاجب واسقاطه أو فحق يقصرهم تعلق الأحكام الشرعية على الأفعال  
 الاختيارية اهـ (وأقول) فيه أمران الأول أن قوله فالإباحة فيه لا تتركها بالمعنى الأعم  
 من الأذن في الفعل الصادق بالوجوب أى بالنسبة كإبصدق باستواء الطرفين وذلك كما إذا  
 ترتب على تركه التنفس نحو الهلاك فيكون واجبا وكما إذا ترتب عليه نفسه مصلحة ولم يرتب  
 على تركه مفسدة فيكون مندوبا كما إذا لم يرتب على فعله ولا تركه لا مصلحة ولا مفسدة فيستوى  
 طرفاه بل ينبغي أنه قد يكون حراما كما إذا ترتب عليه مفسدة كتفنى يرتب عليه محرم كالقتل  
 وقد يكون مكروهاً يرتب على تركه مصلحة ولا يرتب على فعله مفسدة فينقسم الضرورى  
 أيضا إلى الأقسام الخمسة ويجاب عما اقتضاه صنيع الشارع وغيره من تخصيص الأقسام  
 إلى الأقسام الخمسة بالاختيارى والاقصارى الضرورى على الإباحة بأنه باعتبار الغالب  
 (فان قلت) الأحكام الخمسة انما يظهر جريانها فيما يمكن من فعله وتركه والضرورى ليس  
 كذلك (قلت) كلامنا باعتبار ما أشار إليه الشيخ بقوله والتفنى في الهواء أشبه بالثالث الخ

في الأفعال قبل البعثة فما  
 قضى به في شيء منها ضرورى  
 كالتفنى في الهواء  
 أو اختياري



من حل الضرورى محتاج الى المعنى الثالث وهو ما يترتب عليه الحاجة اليه **دعا** تاما والضرورى هو ذا  
 الحق لا ينافى الاختيار وعلى هذا يفرض الكلام في نفسه يمكن من تركه وتركه وان كان  
 الظاهر ان الشارح أراد ما ليس أتى من المحصول لان اظهار انه تابع له فيه اعمام ليس كذلك  
 فلا يتعلق حكم على ما ساقه والثاني ارفقه وقسم الضرورى ليدركه انفسه لم يلح غير موجه  
 امان المصطلح في كونه كائيه فلا نه لا أثر للشمع ابتداء المعنى وقد ذكر الامام في المحصول قسم  
 الضرورى لكن على وجه يدل على انه اودبه ما لا يمكن من تركه حيث قال الفصل التاسع  
 في حكم الاشياء قبل الشروع انتفاع المكلف بما ينتفع به اما ان يكون اضطراريا كالنفس  
 في الهواء وذلك لا يقتضي القطع بانه غير ممنوع الا اذا جوز ما تكلف ما لا يطاق اهـ وقوله  
 الاسوى في شرح المباح عنه فقال وسأله ان الافعال المبادرة عن الشخص قبل بدء الرسل  
 ان كانت اضطرارية كالنفس في الهواء وغيره في المحصول والمختار انما غير ممنوع منها  
 فلهذا قال في المحصول الا اذا جوز ما تكلف ما لا يطاق وغيره من الشارح وصاحب التوصل  
 عن هذا بانه ما ذور فيه وفيه ظاهريه يأتى في آخر هذه المسئلة ان عدم المنع لا يستلزم الاذن فيه  
 لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعى لا يثبت الا بالشرع والقرن عدم ورود اهـ  
 (أقول) ويمكن دفع هذا التطر بان الكلام على قواعد المعتزلة ومن وافقهم والاحكام مندهم  
 ثابتة قبل الشروع ومن ههنا صرح الشارح المحقق بالقطع باباحة الضرورى واما القسم قصروا  
 لمعنى الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية فلا نه لا ينافى ذلك قسم الضرورى لان  
 الظاهر انهم أرادوا بالاختيارية التي قصروا الاحكام الشرعية عليها ما يمكن الانسان من  
 فعله وتركه والضرورى بالمعنى الذى اشار الشيخ الى المحل عليه هنا كما تقدم بيانه بجامع  
 الاختيارى بالمعنى المذكور والتنفس في الهواء يمكن من التنفس وتركه وان حصل له مشقة  
 بتركه فان فرض انتهاء الحال الى حيث لا يمكن من تركه التزم عدم تعلقى الحكم به حينئذ وهذا  
 بخلاف حركة المرفس لعدم التمكن من فعلها وتركها بخلاف النزول من شاطئ ادم التمكن  
 من تركه بل ومن فعله لوجوبه ولا قدرة على الواجب كما يأتى في قول الشيخ واستثاله اوفى الخ  
 فيه نظير بل لا يوافق ما اشار الى حل الضرورى عليه هنا كما بين ثم رأيت القرانى قال في شرح  
 المحصول مانته قوله في اقول المسئلة قوله ما يضر اليه كالتنفس في الهواء وقوله لا بد من  
 القطع بانه غير ممنوع منه فهو مه انه يجوز ان يكون مباحا وليس كذلك بل لا يجوز ان يتعلق  
 به حكم شرعى البتة فاننا نرى من شاق لا يباح له النزول ولا يتعلق به حكم شرعى بسبب أن  
 الساعدة ان الاحكام الشرعية لا تعلق الا بما يجوز ان يفعله الانسان ويتركه اما ما بين فيه الفعل  
 او اتركه فلا هذا كله بناء على امتناع تكليف ما لا يطاق اهـ وهو مترجمه على ما انتزعت عبارة  
 المحصول من تصوير المسئلة بما لا يمكن الانسان من فعله وتركه بدليل الاستثناء الذى ذكره  
 (قوله تلصوصه بان أدرك الخ) قال شيخنا العلامة أى تلصوص ذلك الاختيارى لانه كونه من  
 جهة الاختيارات فقط بل لا يختص به واللام في تلصوصه متعلق بقضى والباء فى بأن متعلق  
 بقضى أيضا لكن مقيدا بالخصوص والضمير في مخرج الى الاختيارى مقيدا بالاحكام  
 اهـ وقال شيخنا الشهاب والباقي بان سببية اهـ والمعنى على تعلق لام تلصوصه بقضى ان منشأ

تلصوصه بان أدركه متعلق  
أو مقيد أو امتناعها

قضاؤه ملاحظة أمر يخص ذلك الشيء كان يشغل خصوصه على مصلحة أو مفسدة ولا يتأق تعلقه  
بقضى لا باختبارى قوله الآخر والاختبارى لخصوصه ينقسم الخ لآن لخصوصه فمتعلق  
بنيقسم لا بالاختبارى وهو موافق للمعنى لتعلقه بقضى فتأمله (قوله فامر قضائه فيه) أى  
فقضاء العقل فى ذلك الشيء قال شيخنا الشهاب وهذه الجمله جواب قوله فمقتضى ولى ان تقول  
جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لا بدقته من ضمير ربطه فان لم يقدر عننا لم يحدو وصاعى  
وان قد يران قيل الاصل فامر قضائه فيه أى بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلاً ان  
قوله أمر مستدرك لافادته لان ما بعد قوله وهو عين قضاء العقل فى الفعل الضرورى مثلاً بما  
قضى به فيه غاية انه تفصيل لما تقدم ويجاب بان الاضافة فى أمر قضائه بيانية سألنا انما غير  
بيانية المراد بالامر كون الضرورى مقطوعاً باباحته وكون غيره ينقسم الخ وذلك ليس عين  
القضاء المذكور اه (وأقول) جواب دعوى الاستدراك ان المراد بالامر التفصيل كما قال  
شيخنا العلامة فى قوله فامر قضائه ماضى أى تفصيل مقتضى قضائه به فيه فامر واقع على  
تفاصيل المقضى وبذلك على ذلك قول الشارح وهو ان الضرورى الخ اه وقول شيخنا الشهاب  
فامر ادب الامر كون الضرورى الخ يرجع حاصله الى حمل الامر على معنى التفصيل لكن لا يحنى  
عاقبها استدراكه على الاستدراك من ان ما بعد وهو عين قضاء العقل وأى دلالة ذلك على  
الاستدراك (قوله والاختبارى لخصوصه) قال شيخنا الشهاب الجارى يتعلق ينقسم أو بالمقتضى  
مستندراً أى والاختبارى المقضى فيه لاجل خصوصه اه (قوله لانه ان اشغل على مفسدة فعله  
فحرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل الخ) فيه أمران الاول انه لا يحنى ان الضمير المضاف اليه فى  
قوله فعله عائداً للفعل لكن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف اليه معنى الحاصل بالمصدر  
فلا إشكال فى اضافة الفعل الى ضمير الفعل لاختلاف معنى المضاف والمضاف اليه لكن يبقى  
الاشكال من جهة انه نسب هنا المفسدة والمصلحة الى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم  
المشتغل عليها انما هو المضاف اليه لان متعلق الحكم انما هو الوجودى الذى هو الحاصل بالمصدر  
والحاصل بالمصدر هو المضاف اليه اللهم الا أن يقال سهل اضافة المضاف وان كان متعلقهما  
الذى هو المكاتبه انما هو المضاف اليه اتحادهما فى الخارج وكون الفرق بينهما اعتباراً على  
انه يمكن تحول الفعل المضاف على الحاصل بالمصدر ومعنى فعل الفعل على هذا الفعل الذى نشأ  
عن الفعل وحصل به فان الحاصل بالمصدر ناشئ وحاصل بالمعنى المصدرى لكنه غير مطابق لسياق  
الكلام ومقابلته الثانى ان كل واحد من هذه الاقسام الخارجة من هذا التقسيم يحتاج الى تفصيل  
لكنه يستفاد من مقابلة لان وصف أحد المتقابلين بشئ فى مقام تمييزه بقرينة ظاهرة فى اختصاصه  
به وانفاقه عن المقابل الآخر والحاصل ان تلك الاقسام حذف منها قيود مع ارادتها بقرينة  
استفادتها من المقابلة والحذف مع قرينة عليه بمنزلة المذكر وقوله أو على مصلحة فعله أى ولم  
يشغل على مفسدة تركه بقرينة مقابلة لمقابلته فلا يكون ضابط المندوب متساوياً ولا واجب وقوله  
أو تركه أى ولم يشغل على مفسدة فعله بقرينة ما ذكره فلا يكون ضابط المكر وممتثالاً للامرام وقوله  
وان لم يشغل على مفسدة ولا مصلحة فواجب أى وان لم يشغل باعتبار كل من فعله وتركه على مفسدة  
ولا مصلحة بقرينة مقابلة لما تقدم بقرينة عدم تخصيص فاعلى الاشغال بخصوص الفعل

فامر قضائه فيه ظاهر وهو ان  
الضرورى مقطوع باباحته  
والاختبارى لخصوصه  
ينقسم الى الامام الخمسة  
الحرام وغيره لانه ان اشغل  
على مفسدة فعله فحرام  
كالظلم أو تركه فواجب كالعدل  
أو على مصلحة فعله فندوب  
كالا حسان أو تركه فحرام  
وان لم يشغل على مفسدة ولا  
مصلحة فواجب

أو الترك كأن فعل فيما سبق فانه لما صاق الاشتغال فيما سبق الى خصوص الفعل ثمة والترك  
 أخرى ثم أطلق هنا مع المقابلة لما سبق دل ذلك دلالة ظاهرة على إضافة الاشتغال هنا الى أعم من  
 الفعل والترك فظهر بذلك سقوط ما أطلب به شيئا العلامة هنا وبعده شيئا الشهاب من أن  
 شرط صحة التقسيم أن يتقابل فيه الأقسام والتقسيم المسمى بالمدوب ماذق بالواجب لاختلاف  
 طرفي المقسمة والأصلحة وكذا المسمى بالمكروه صادق على المسمى بالحرام كذلك فيكون المسمى  
 بالواجب مندوباً أيضاً والحرام مكروهاً أيضاً باعتبارين ومن أن التمتع في قوله وأن يشغل أن  
 عاده على الفعل ذى الطرفين كما هو الظاهر المطابق للتعمير عاده على الفعل لا باعتبار خصوص فعله على أحد  
 الطرفين المتعاطفين بأوجه ما فعله وتركه كزعم في طرف فعله تناول المكروه أيضاً وفي طرف تركه  
 تناول المدوب وبوجه سقوط هذا أن التمتع عاده على الفعل لا باعتبار خصوص فعله فقط ولا  
 باعتبار خصوص تركه فقط بل باعتبار التناول لكل منهما بالمقرينة الظاهرة في ذلك كجائين  
 فإن الفعل الذي هو الحاصل بالمصدر اعتبر الشارح أولاً تارة خصوص فعله وتارة خصوص  
 تركه ثم أطلق في مقابلة ذلك إشارة الى إرادة المعنى الأعم من كل منهما فأحسن التامل (قوله)  
 فإن لم يقض العقل في بعض منها قال شيئا الشهاب هو صلب جزئى لا كللى لأن ليس بعض سور  
 السالبة الجزئية وقال شيئا العلامة المراد منها السالبة الجزئية لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة  
 من العموم لوقوع التكررة وهي قوله في بعض سياقاته (قوله) خصوصه متعلق يقض  
 أى فإن اتفق قضاؤه من جهة الخصوص فلا يتأثر في قضاءه من جهة العموم فلا تناقض بين  
 الشرط وهو انتفاء القضاء وسكابه الخلاف المذكور المشغل على القول بالقضاء ولا يشوب وبين  
 ما قبله من قوله وحكمت المعترضة العقل في الأفعال قال شيئا العلامة وإن تبادر التناقض قال  
 لأن العقل قاض في الجميع إلا أنه تارة يقضى للخصوص بحكم معين بأن أدرك مصلحة أو منسدة  
 أو انتفاء أو تارة لا يقضى للخصوص بل يدرك ما ذكره للعموم لعدم دليله اهـ (وأقول)  
 هذا الكلام من الشيخ يقتضى حل جملة قوله وحكمت المعترضة العقل في الأفعال على الإيجاب  
 الكلى وقد نظرفه بما يؤرخ من قوله السابق أو باستعانة الشرع فيما يخفى على العقل من أن  
 العقل لا يصحكم في بعض الأفعال والماسب لذلك حل تلك الجملة على الإجمال ويستند فلا يترهم  
 تناقض بينها وبين قوله فإن لم يقض حتى يحتاج لجواب (قوله) مما تقتضى أى وهو المصلحة  
 والمنسدة في الفعل أو الترك وانتفاءهما عنهما (قوله) في قضائه (قوله) أى في ذلك البعض للعموم  
 دليله أى دليل المقضى به أذا الدليل بالحقيقة انما هو لانه مقتضى به الذى هو مدرك العقل وقضائه  
 معناه ادراكه كذا لها في دليله للقضاء بمعنى المقضى به أو المقضى به المقدرا ضافته للقضاء أى في  
 مقضى قضائه أى في تعيين قضائه بمعنى المقضى به أو في تعيين مقضى قضائه ويمكن عودها لبعض  
 بنوع مسامحة (قوله) للعموم دليله متعلق بقضائه أى دليل لا يرجع لخصوصه بل للمبايعة وغيره  
 (قوله) على أقوال أقول قد يشكل جعل الأقوال في القضاء بالنال إذ لا قضاء فيه لما تقدم أن  
 الخلاف في تعيين المقضى به الآن يكون في الكلام مسامحة وتقلب أو أراد بالقضاء أعم مما هو  
 على وجه التفصيل كما في غير الثالث وعلى وجه الإجمال كما في الثالث إذ فيه قضاء بأحد الأمرين  
 من غير تعيين (قوله) ذكرها أى تلك الأقوال بمعنى المقولات والمقتضيات وجهد ذكرها أن الهاء

(فإن لم يقض) العقل في  
 بعض منها المخصوصة بأن لم  
 يدرك فيها مما تقتضى  
 كل ألفاظ التكررة فاختلف  
 في قضائه لعدم دليله  
 على أقوال ذكرها بقرينة  
 (قضاءها) لاسم الوقف عن  
 الخطر والاباحة

في قوله ثالثها علة فلا قول نفسه تصرح بان في المسئلة الثلاثة أقوال وصرح بتعيين الثالث بقوله الوصف عن الخطر والاباحة وأشار الى تعيين الثاني والثالث بقوله الخطر والاباحة (قوله أي لا يدرى أنه محذور أو مباح الخ) قال شيخنا العلامة تفسير الوقت بذلك يقتضي أن اختلاف الأقوال في تعيين المقضي به لا في التزامه فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولا فاختلف في التزامه فيه اه (وأقول) لا خلافة لأن التزامه في قوله فاختلف في التزامه بمعنى المقضي به وأولى حذف المضاف أي في مقتضى التزامه أي فيما يقتضي به كما تقدم بيان ذلك بل هذا الذي تقدم نقله عنه أيضا أعني عن شيخنا المذكور (قوله مع أنه لا يخفى عن واحد منهما) أقول فيه بحث أن الظاهر المقوم من الاستدلال أن المراد بالاباحة استواء الفعل والترك ويدل عليه قول المصنف في شرح المنهاج من جملة كلام ذكر في هذه المسئلة قال امام الحرمين فانهم لم يعنوا بالاباحة ورؤس برعنا وانما أرادوا استواء الامرين في الفعل والترك اه وسنجد قد دعوى عدم انطوائهم ما ممنوعة لجواز كونه واجبا أو مندوبا مثلا لكن خفيت المقسدة والمصلحة على العقل فلم يدرك فيه شيئا وعلى هذا فقول أولا مباح ممنوع أيضا لجواز أن يكون واجبا أو مندوبا مثلا ومن هنا ينظر في اقتضار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله إشارة أي قوله مع أنه لا يخفى عن واحد منهما إشارة الى أن القضية ماثمة بالجمع والخلو مع أن ظاهر قوله أنه شذوذا أو مباح يصدق بالتفاهم ما ما فأقارن أحدهما ثابت في نفس الامر اه (قوله وهما القولان المطويان) أي المخطور والمباح القولان أي لازم المخطور ولان المباح للذين هما المخطور والاباحة ففي كلامه تصح كذا قرره شيخنا العلامة (وأقول) لا يتعين أن يكون القولان المخطور والاباحة بل يجوز أن يرجع ضميرهما للنسبة في قوله محذور أي فهو محذور وقوله مباح أي فهو مباح والنسبة يصح أن تكون قولان القول هنا بمعنى القول أي المعتد (قوله ان الفعل تصرف الخ) هذه صغرى قياس حذف كبراه وتخصيه أي وكل تصرف في ملك الله بغير اذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع (قوله تصرف في ملك الله بغير اذنه) أي فيصرف كافي الشاهد حال في المواقف وشرحه الجواب الفرق بتصرف الشاهد دون الغائب وأيضا حرمه التصرف في ملك الشاهد من متبادر من الشرع (قوله بغير اذنه) أي لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قوله فلا لم يرجع له كان خلقه ما عينا الخ) أي ولا لازم منه لأنه تعالى لم يخلق شيئا الا بحكمة فينتفي المزمع وهو عدم الاباحة قال العضد الجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيصرف التصرف والخل بأنه رجا خلقه ما يشتهي فيصير عنه قسب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث اه وعبارة الجواب وشرحه الجواب ربما خلقه أي العبد لم يصير عنه أي عن المستع به ومنع هو أنه وشيئونه قسب على ذلك وهذه منة منة جلية أو خلقه افترض آخر لا نقله (قوله أي خالي عن الحكمة) تفسير للعبث هنا لا له معاني أخر والله أعلم (قوله ووجه الوقت) لم يقل ودليل الوقت كما قال في الزاين اذ لا حكم فيه بخلاف الاولين فيهما حكم ولا يكون الا عن دليل (قوله في الاعمال قبل الشرع) قال شيخنا العلامة تنازعوا المخطور والاباحة وعموم الاعمال بخلاف المذهب المعتزلة أيضا لانهم انما اواز ذلك في البعض الذي لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مقسدة اه ويجيب بان آل الجبس أو العهد فلا مخالفة (قوله انما هو لعقلهم) فيه بحث لا ذلك لا يجمع أن ذلك القول قول

أي لا يدرى انه محذور  
أو مباح مع أنه لا يخفى عن  
واحد منهما لانه ما ممنوع  
منه فحذور أو لا مباح وهما  
القولان المطويان لدليل  
الخطرات أن الفعل تصرف في  
ملك الله بغير اذنه اذا العالم  
أعيانه ومضافه ملك الله تعالى  
ودليل الاباحة أن الله تعالى  
خلق العبد وما يشع به فلا  
يرجع له لكان خلقه ما عينا  
أي خاليا عن الحكمة  
ووجه الوقت عن متعارض  
دليلهما وأشار بقوله لهم  
أي للمعتزلة الى مآله عن  
القاضي أبي بكر الباقلائي  
من أن قول بعض فقهاءنا  
أي كابن أبي هريرة بالخطور  
وبعضهم بالاباحة في الاعمال  
قبل الشرع انما هو لعقلهم

ذلك البعض لانه مدرجه تحقيقه والقول بنسبها انما وان اعتقد غيره غلطه فيه فكيف  
يشار الى تقيده عن ذلك البعض بقوله لهم الا ان يجب بانه لم يرد الى حقيقة بل استحالة في  
حكم المعنى من ذلك البعض لان مدوره عنه في حكم غير الصادر عنه لعدم جريانه على قواعده  
والله أعلم (قوله عن تشعب ذلك عن اصول المعترلة) فيه بحث لان الكلام في عالم بعض العقل فيه  
تخصوصه بأن لم يرد ذلك فيه ماله ولا مقدسه بل قضى فيه لدليل عام فكيف يتزعزع ذلك عن  
أصول المعترلة أي الحسن والقيح القلبين مع انهما حائبان للمصلحة والمفسدة والغرض  
انتهاؤهما الآن يقال المراد بأصولهم هاجموا ثبات الحكم لوجود الشرع فليست أميل (قوله  
والصواب امتناع تكليف العاقل) فيه أمور الأول أن البيضاوي قال لا يجوز ترك تكليف العاقل  
عند من أحال تكليف المحال قال الأسنوي وفيه نظر من وجهين أحدهما أن مقتضاه أنه  
الثاني يجوز أن التكليف بالمحال يجوز واحد أو هو أيضا مع عدم كلام المحصول وليس كذلك بل  
إذا علمنا يجوز ذلك فلا شرعي هنا قولنا نقله ما ابن التلمساني وغيره قال والفرق أن هذا قاعدة  
في التكليف وهو ابتلاء الشخص واختياره الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال  
وتكليف المحال فقالوا الأول هو أن يكون الظاهر واجباً إلى المأمور به والثاني أن يكون  
واجباً إلى المأمور كترك تكليف العاقل وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحال التكليف بالمحال  
بزيادة الباء في المحال اه وتخصيص سابقه أن قوله تكليف المحال من قبيل إضافة الموصوف إلى  
الصفة ويؤخذ من ذلك جواب أشكال على المصنف حيث منع تكليف العاقل وجوز التكليف  
بالمحال مطلقاً كما سأتى فيقال تكليف العاقل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل  
التكليف بالمحال وقد قبل بمنعه وان قيل يجوز ذلك فإنه يلزم من جواز التكليف بالمحال - واز  
تكليف العاقل - ثم يبيح الإشكال عليه بالمعناه لا يظهر إلا أن تكليفه من قبيل التكليف  
بالمحال الآن يمنع ذلك كما هو مقتضى قول الأسنوي أنه لا خلاف فيه كما قاله ابن التلمساني اه  
وبه نهار فأى فرق بين تكليف الملبأ وتكليف الرمي بالنسي والآن بالظواهر التي سأتى على  
من التكليف بالمحال الذي جوزه المصنف بل كلف لا يجوز تكليف الملبأ ويجوز التكليف  
بالمحال لانه كالمجوع بين السواد والبياض اللهم إلا أن يفرق بجزء أن الملبأ ساقط الاختيار وأما  
بمخلاف غيره ولا يبيح ما فيه فليست أميل الثاني سأتى أن التكليف الرام ماله كماله لا طلبة ولا يبيح  
أن مقتضى استدلالهم أنه كما يمنع تكليف العاقل يمنع الطلب منه مطلقاً وإن لم يكن تكليفاً  
بل يحتمل أنه المراد هنا التكليف بل منفي امتناع تعاقب الإباحة بدأبناً وإن لم يشمله أحد  
الاستدلال ويؤيده ما تقدم أنه لا خطاب يتعلق فعل غير البالغ العاقل فليست أميل الثالث وأورد  
على امتناع تكليف العاقل أن العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالأمر وذلك لان الأمر  
بمعرفة الله تعالى وأورد فلا حرج أن يكون وأرد أيضاً - وله الامتناع بتحصيل الحامد فيكون  
وأرد أيضاً فيتحصيل الاطلاع على هذا الأمر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى  
مستحيل فقد كلف بمعرفة الله تعالى مع عفاة عن ذلك التكليف وأجيب بأن المعرفة الإلهية  
حاصلة وهي كافية في امتناع القتل عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التمهيلية وبأن شرط  
التكليف إما وقوعه المكمل به بأن يفهم الخطاب قدوماً يتوقف عليه الامتناع لا بأن يصدق

من تشعب ذلك عن أصول  
المعترلة للعالم بأنهم ما اتبعوا  
مقاصدهم وإن قول بعض  
أهمل أي كالأشعرى فيما  
بالوقف مراد به تقي الحكم  
فيها أي كاتمة ثم (والصواب  
امتناع تكليف العاقل  
والجواب)

بتكليفه والارزاء الدور وعدم تكليفه قاروه وهذا قد فهم ذلك وان لم يصدق به وبأن  
التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضبط هذا باستناع الاستثناء في  
الاعتبارات وفي حواشي السعد في موضع آخر بعد كلام قرره غاية ما في هذا أن يقال انه بتكليف  
بالجواب الغافل عنه وأنه باطل أجماعا فيجب أن لا يكون ذلك من تكليف الغافل المستحيل في  
شيء فإن المكلف في هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف  
شرطا لصدقها والارزاء الدور أو ما انفاد الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطأ كالصبيان  
أو يفهم لكنه لا يقل له انه مكلف كالذي لم تصل اليه الدعوة حتى والحاصل أن الغافل عن التصور  
لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب الحق عا قس في إيجابه عرفا قد  
تعالى من أنه إما أن تكلف الغافل أو أنه يصح له الحاصل لا ما قيل من أن ذلك مستثنى من  
قاعدة تكليف الغافل اذ لا يجوز الاستثناء في الدلائل القطعية اهـ نعم رأيت عنه أعي عن  
السعد أن يحمل امتناع الاستثناء في الدلائل القطعية اذ لا يمكن الاستثناء عقليا ولا جاز فليأمل  
(قوله اما الاول) أي اما امتناع تكليف الاول أو اما أن الصواب امتناع تكليف الاول  
(قوله وهو من لا يدري) قال شيخنا العلامة يصدق بالجنون وفي تكليفه اتفاق ويمكن عدم  
صدقه عليه به يجعل من كفاية عن المكلف أي البالغ الما قبل بقرينة تعريف الحكم السابق اهـ  
(قلت) وتعيير الاستدلال بقوله مالهصة بتكليف الغافل كالساعي والنائم والجنون والسكران  
وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالحوال اهـ يقتضي ثبوت اطلاق في الجنون أيضا (قوله  
فلا تقتضي التكليف) قال شيخنا العلامة أي الأمر الذي يطلب بالتكليف وليس المراد  
بالمقتضى الأمر كما تقول هذا يقتضي كذا أي يستلزمه اذ التكليف لا يستلزم الايمان بالمكلف  
به اهـ (قوله امتثالا) قال شيخنا العلامة فيه اشكالات ١ أحدها أنهم فسروه بالإيمان بالمأمور  
به على وجهه أي كما أمر به ففهموه وهو ما قبله أي الايمان بالشيء المكلف به فلا فائدة في ذكره سواء  
جعل حالا أو فعولا فاضواب أن يقول مع قصد الامتثال ٢ ثانيها أن كون الامتثال أي قصد  
مقتضى التكليف محال لمع وما به ما في تقسيم الحكم وتعرين الأمر والنهي من أن  
المقتضى هو الفعل لا يقيد فان كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم فتركه من تعريفه محال له  
أعدهم طراده والإيم يمكن التكليف بقضائه ٣ ثالثها أن المصنف والشراح جميعا عدم اعتبار  
قصد الامتثال في الخروج عن عهدة النهي وان اعتبر في حصول الثواب على ما يأتي في لا تفعل  
وهنا اعتبر به في الايمان بالشيء المكلف به أمر ٤ كان الشيء أو غيره اهـ (وأقول) اما الاشكال  
الاول فغوايه اما أولا فلا نسلم أنهم جميعهم فسروه بما ذكره بل غاية الأمر أن بعضهم فسروه بذلك  
في مقام تناسبه وقد فسروه بغير ذلك مما لا غبار عليه ههنا فقد قال الاسوي فيعلق فيه ما نصبه  
لأن الامتثال هو أن يقصد إيقاع الفعل بالمأمورية على ميل الطاعة اهـ على أن الشيخ في تقرير  
اشكاله الثاني فببر الامتثال بقصد وهو معنى تصوييه فأي اشكال بعد ذلك في ذكر الامتثال  
واما ثانيا فلأعرب بمفعولا لأجله أقدم معنى القصد قطعاً اذ لا معنى للايمان بالشيء لأجل  
الامتثال الا الايمان به بقصد الامتثال كما هو ظاهر فيكون معنى ما صوبه فلا يفسح فيه القواعد  
اذ جعل مفعولا لأجله ولا تصوييه بالنسبة اليه واما ثالثا فلا نسلم بما على ما ذكره من التفسير

اما الاول وهو من لا يدري  
كالتائم والساعي فسلان  
مقتضى التكليف بالشيء  
الاحسان به امتثالا وذلك  
يتوقف على العلم بالتكليف به

قوله مفهومه هو ما قد لا يقع بان نسبة مفهوم الإيمان بالشيء كما أمر به بالنسبة إلى مفهوم  
الإيمان بالشيء نسبة المقيد إلى المطلق لأن الإيمان بالشيء قد يكون كما أمر به وقد يكون على غير  
ما أمر به وله فائدتين يقولهم كما أمر به ولا اشتقاق في أن مفهوم المطلق ومفهوم المقيد متمايزان  
والافتراق في التقيد وله هذا الاختلاف لأنه في أن المطلق يستعمل على المقيد أولاً ليقع على  
إطلاقه في ذكر المقيد بعد إطلاق فائدة وأى فائدة وهي تقييد ذلك المطلق فستطاع مازعة من  
التصويب وأما الاشكال الثاني لجوابه أما لا لم يزد من المبالغة المذكورة لأن ما دل عليه  
ما ذكر في تعريف الحكم وتقييده وتعميق الأمر والشيء من أن مقتضى هو الفعل لا ينافي أنه  
التمهل على وجه مخصوص وأما إطلاقه وله إطلاقه كاف في المقصود الذي هو تفسير الحكم  
وأقسامه والأمر والشيء بأصول ذلك التفسير مع إطلاقه كما لا يخفى (فان قلت) المتبادر من كلام  
الفقيه أن من أتى بالواجب مثلاً غفلاً عن ملائمة الامتنان غير متصور له نزع من العبادة  
وهذا ينافي اعتبار الامتنان في مقتضى التكليف (قلت) يحتمل تحقاق طريق الأصوليين  
والفقهاء في ذلك ويحتمل التوفيق بأن المراد قصد الامتنان ولو باقتربان يكون حيث لو لا  
على اتبائه بالمدعى لا مقام قصد الامتنان وهذا يتوقف على العلم بالتكليف فبالدليل الصحيح  
على هذا الاعتبار أيضاً وأما قوله هو الفعل لا يقيد فان أراد به أنهم مترحموا بقوله بلا قيد فهو  
ممنوع قطعاً وهذه عبارات المصنف كغيره في تعريف الحكم وتقييده وتعميق الأمر والشيء  
مشاهدة تلك لامتزاجه ليس فيها تصرع بذلك ولا أدنى إشارة إليه وان أراد أنه مرادهم وان  
لم يصح جوابه فهو ممنوع لأدليل عليه ولا ضرورة إليه وكيف يسوغ إلزام خيبة ذلك المليم  
وهم لم يترحموا البتة على أنه يحتمل أنهم محتملون في اعتبار قصد الامتنان وان الملبس  
المدكور متى على اعتباره على عدم اعتباره يكون الدليل شياً آخر وسنة لا إشكال على  
من تركه لعدم اعتباره عنده وقافاً بالما هو كالمصريح من كلام الفقهاء وأما قوله فان كان اقتضاء  
القصد من مفهوم الحكم الخ فتقول فتتار أولاً من مفهوم الحكم قوة فتركه من قهره  
يخل به الخ قلنا هذا ممنوع قطعاً بل لا إخلال ولا عدم أطراد بل كلما وجد هذا المدكور للحكم  
مع إطلاق الفعل فيه وهو مطالب المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف وجسد الحكم  
فالأطراد ثابت قطعاً من غير احتياج فيه إلى تقييد الفعل بقصد الامتنان ولا يلزم من اعتباره  
في مفهومه وجوبه كره في هذا ما إذا كان المقصود تغييره على وجه الجمع والمنع وتيسر ذلك بدونه  
وكأنه مغلن أنه إذا كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم وجسد الحكم المذكور بدون  
الحكم في بعض الصور وهو انما طالب المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف لكن لا يقيد  
ذلك القصد وليس كذلك لأن هذه الصورة غير موجودة على ذلك التقدير وتقتارناً ما ليس  
من مفهومه قوله لم يكن التكليف مقتضياًه قلنا ممنوع بل لا مانع من أن يقتضى التكليف شيئاً  
ولا يكون من مفهوم الحكم منه وصار إطلاق الحكم على هذا المعنى أمراً إطلاقي  
والاصطلاح لا يجزئ فيه بل الواقع كذلك نسباً إلى أن المسمى يقتضى الدوام قطعاً وإن الأمر  
يقتضى التكرار والقدر على خلاف ذلك مع أن أحد المعتبرين من ذلك في مفهوم الحكم  
تقد اقتضى التكليف ما ليس من مفهوم الحكم وأما الآخر الثالث فالتكليف مفهوم من قوة

عبارته في تقريره ان حاصله تناقض كلام المصنف والشارح حيث اعتبر اخفا قصد الامتنال  
مطابقة لوجها فيما يأتي عدم اعتباره في الخروج عن عهدته انتهى وأنت خبير بأنه اذا كان ذلك  
حاصل هذا الاشكال أمكن دفعه ما ياتى من المصنف حاشا بأنه لا فرق بين الأمر والنهي بل غاية  
الأمر انهما طلاقا ومن المعلوم انه لا تناقض بين الإطلاق والتقييد بل بقصد الإطلاق يقتضي  
ذلك التقييد بقصد ما ياتى من المصنف بالتمسك بالشارح قوله وان وجب عليه بعد  
يفلته ضمان ما أتلفه من المال لدلالة عليه على التعميم ويشكل عليه عدم اثبات الدليل حيث  
لا بد من بقاءه وامان المراد بقصد الامتنال ما يشغل قصد الامتنال بالاعتنى الذي تقدم في  
جواب السؤال السابق فتدفع المخالفة المذكورة حيث اذا المراد بقصد الامتنال  
المذكور هنا عدم عباد الصلوات وما بالقوة والمراد به فيما يأتي هو ما بالقول والاشكال المذكور  
اذا قصد الامتنال بالقوة بالمعنى المذكور يتوقف على العلم بالتكليف وامان ما ذكره في أحد  
الموضوعين بناء على اختيار غيره ما وما ذكره في الآخر على اختيارهما وكثيرا ما يجيبون عن  
التناقض بمثل ذلك كما هو مأمور به لممارسة لكل ما هم في كراهة خاص على قول غيره ما فلا  
تناقض بين الحليين اذا شرط التناقض وحده القائل كما تقر في محله على أن نسبة اعتبار قصد  
الامتنال هنا للمصنف متنوعة فان المتن لم يرد على ذكر الحكم وهو امتناع تكليف الغافل  
والاستدلال عليه بما ذكره الشارح غير متعين بل وان يستدل هو عليه بغيره مما لا يترتب  
اعتبار قصد الامتنال ثم التفرقة بين الأمر والنهي بان يعتبر قصد الامتنال في الأقل دون  
الثاني وقت في كلامه غير واحد منهم الامام في المحصول على ما يفهم من قوله المسئلة الثالثة في  
ان المأمور يجب أن يقصد ايقاع المأمور به على سبيل الطاعة المقتضية قوله عليه الصلاة  
والسلام انما الأعمال بالنيات قالوا ويستغنى عنه شيان أحدهما الواجب الاول وهو النظر  
المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به  
(الثاني) ارادة الطاعة فانهم اوافقوا في ان ارادة أخرى لزمت التسلسل اه وأقر شراره ومثله في  
النهاية لاصح الهندي وغيرهما ومنهم الاصفهاني في شرحه فانه بعد ان بين ان الاحكام خمسة وانها  
يلزم أن يكون متعلق الاستحكام من الأفعال الاختيارية بخسة أيضا قال ثم الواجب ينقسم الى  
قسمين الاول الواجب طاعة الله وعبادته الثاني ما لم يشرع عبادة ولكن المقصود من شريعته  
تحصيل مصالح العباد او دفع مفسده عنهم وذلك كذا المصوب والودائع فالقسم الاول من  
الواجبات ينقسم الى النية والاحصل فيه الحديث المذكور المشهور والنية قسمان أحدهما هو  
القصد الى الفعل بخصوصه وهي التمييز الثاني قصد ايقاع الفعل طاعة لله وامتثال الأمر  
والقسمان مشتريان في العبادة اما القسم الثاني وهو الواجب الذي لم يشرع عبادة كذا  
المغصوب وامثاله فلا يشترط النية في تادى المصلحة المقصودة ومنها فان المصلحة المقصودة منها  
وصول الحق الى مستحقه وذلك يحصل بمجرد دخوله في الوجود سواء كان عاريا من النية أو مقترنا  
بها أو المندوبات فتنظر الى قصد ايقاعه طاعة لئلا يثبت عليها فلا بد لها من النيات وأما المباحات  
فلا تنقسم الى النيات نعم ان أراد أن يثبت عليها فلا بد لها من النيات وأما المحرمات فلا تنقسم الى  
النية في الخروج عن العهد بمجرد الترك وان قصد اقتران التواب بالترك فلا بد من قصد الامتنال



ويجوز أن يعلم حكم المكروهات وأعلم أنه يستثنى عن الواجب شيان أحدهما النظر المرفوع  
 لوجوب النظر فإنه لا يمكنه قصد الإيقاع الواجب طاعة الأذاعرف وجوبه وهو يعلم يعرف  
 وجوبه فيستحيل اشتراط اليقينة والجلالة هذه وتأتي ما ارادته إيقاعه طاعة أو قصد إيقاعه وهو  
 المراد بالنية هنا فإنه لو شرطت النية المقصورة بقصد إيقاعه طاعة في قصد إيقاعه طاعة يعلم  
 التسلسل أي اشتراطيات لانها به لها دفعة واحدة وهو محال اه المقصود نقله من كلامه يعلم  
 يشكل كلام المصنف والتأخر من وجه آخر وهو أنه حيث اعتبر قصد الامتنال في الأمر  
 انتهى لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مثبتا لامتناع تكليف العاقل على الإطلاق كما  
 تقدمت الإشارة إلى ذلك اللهم الآن يكون المقصود الاستدلال على بعض المقدس أو يكون  
 الامتناع محضاً وصاعداً بما لا راد عنه من النواهي لكن قد يشكك في هذا بالنسبة للشارح  
 قوله وإن وجب عليه بعد عقولته الخ لئلا يتعلم في العموم وأعلم أن اعتبار قصد الامتنال مطلقاً  
 أو في الأجزاء لا يوافق كلام فقهاء ما عاينر الشافعية فإنه كما تقدمت الإشارة إليه كالصريح  
 في عدم وجوبه اللهم الآن يكون الوجوب قولاً للأصوليين أو بعضهم دون الفقهاء أو يراد  
 قصد الامتنال ولو كما كما تقدمت الإشارة إلى ذلك أو يراد قصد الامتنال أو ما يقتضيه كما تقدمت  
 وجوب الواجبات وتب المندوبات ومنع المحرمات ولو على الأجزاء فيشتمل (قوله والعاقل  
 لا يعلم ذلك) أي ذلك التكليف (قوله فينتع تكليفه) قال شيخنا العلامة فيه بحث لأن توقف  
 المكلف به وهو الاتيان به امتثالاً على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف  
 نفس التكليف عليه وأما عدمه بدونه لأن ما هو شرط في المكلف به لا يجب أن يكون شرطاً في  
 التكليف فتأمل اه (وأقول) قوله لا يستلزم الخ أي لو رآنا أن يكلف غيره العلم ثم يعلم بالتكليف  
 فبأنه لا يكلف به امتثالاً ويجوز أن يجاب بأن معنى أن مقتضى التكليف الاتيان بالشيء أو تنالاً  
 أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدمت نقله من الشيخ والاتيان بالشيء امتثالاً غير ممكن من المبال  
 فينتع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمال وكذا على جواز عدمه ببعضهم لعدم الفائدة  
 ولهذا أشاروا إلى أن تكليف القائل من قبيل تكليف المبال وإلى أن بعض من يجوز  
 تكليف المبال استثنى هذا عنه حيث قال وقد قال به أي بان التهم شرط لصحبة التكليف بكل  
 من منع تكليف المبال لان الامتنال بدون التهم محال وقد قال به بعض من يجوز تكليف المبال  
 أيضاً لان تكليف المبال قد يكون للإسلا وهو معدوم هنا اه وأما الاتيان به امتثالاً لا بعد  
 الإسلام به فاعترب على الإعلام لأعلى التكليف حال الغلبة بل التكليف إذا لم يخرج  
 عن أنه تكليف بغير مقدور وتكليف لا فائدة منه والتكليف حقيقة انما تحقق بالإعلام وبذلك  
 يظهر صحة الاستلزام الذي منعه وانقاع الاستدلال بقوله لأن ما هو شرط الخ لان ما ناشد  
 اشتراط ذلك في التكليف من مجرد كونه شرطاً في المكلف به بل من اعتبار القدرة على المكلف  
 به أو الفائدة في التكليف وأعلم أن هذا أقوى قوله فينتع تكليفه كما قال شيخنا العلامة يستثنى  
 عنه بما تقدم لكن ذكره نقطة لقوله وإن وجب الخ (قوله بعد عقولته) أي بعد زوال غفلته  
 (قوله ضمان ما ألقاه) أي إذا مبدل ما ألقاه لمستحقه (قوله من المبال) أخرج غير المبال كخبرة  
 المحسومة وسيلد الميتة لأنه لا ضمان قسم وإن امتنع إتلافه (قوله وقضاً ما فاته) أي على

القائل لا يعلم ذلك فيفتح  
تكميله وإن وجب عليه  
بعد يقضته ضمان ما أنقذه  
من المال وقضاء ما أتاه

التفصيل المبين في الفروع (قوله من الصلاة أي مثلاً) قوله لوجود سببهما قد يتوهم منه أن  
وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع أنه ليس كذلك وقد يجب أن هنا شئان  
أحدهما اشتغال ذهنه بالصلاة وهو حاصل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار إليه  
بقوله لوجود سببهما والثاني وجوب الفعل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب  
التكليف وهو المشار إليه بقوله وإن وجب عليه بعد بقتله وكذا يقال في الاختلاف فاشتغال  
ذهنه بالبدل يثبت حال الغفلة من قبيل خطاب الوضع ووجوب أداء البدل انما يكون بعد  
زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثاني) هذا لا يحتاج إلى تقدير كما يظهر من  
سياقه بخلاف قوله السابق أما الأول لا بد أن يكون تقديره أما امتناع تكليف الأول مثلاً كما  
يناه وهو ظاهر من سياقه أيضاً فليأمله (قوله وهو من يدري الخ) انما لابد من يدري لتمام المناقشة  
بينه وبين الغافل والأفلا حاجة في تفسير مفهومه إلى هذا القيد اذ مفهوم الجلب من لامتدوسة  
له وإن كان لا يدري فإنه وبين الغافل بحسب المفهوم عموم وخصوص من وجه في تصادفان  
فحين لامتدوسة له وهو غافل هذا حاصل ما تقرر شيخنا العلامة فليأمله (قوله ولا مندوسة له عما  
ألجئ إليه) فإن قلت ذكر ألجئ إليه في تعريف الجلب أنه دور (قلت) ممنوع لأن ألجئ إليه فعل  
يتوقف مفهومه على فهم المسند لا على فهم الوصف أو لأن الجلب باله في الاصطلاح أي الشخص  
المعروف بهذا الاسم وألجئ إليه باله في الأقوى ولا نقض التعريف لفظي فاندفع اعتراض  
شيخنا الشهاب بلزوم الدور وقد ينظر في الأول بان الاجماع معتبر في مفهوم الوصف فيصير إلى الدور  
(قوله على شخص بقتله) يتبادر منه أن جهلة بقتله صفة شخص وفيه انما صفة جرت على غير من  
هي لا فكان يجب اقتضاها ابراز الضمير لنحو اللبس الا ان يخرج على مذهب الكوفيين بناء على  
ان ملاصقة المسند تدفع اللبس لان المتبادر ان المتكلم بالوقوف وان الواقع هو القائل دون  
العكس قال شيخنا العلامة ويصح ان يكون حاله متظرف من الضمير في الملقى جارية على من هي له  
اه (قوله بناء على جوازاته تكليف بما لا يطاق) فيه امور الاول قال شيخنا العلامة مقتضاه ان  
تلك التكليف الغافل والمجالب ليس منه وفيه نظراً لان الطاقة هي القدرة بما لا يطاق هو ما لا يتعاقبه  
القدرة الحادثة سواء امتنع لانفس مفهومه كتحقق الاجسام ام لم يمنع كعمل الجبل والطيور ان  
الى السماء ام امتنع لانفس مفهومه كالجوع بين الضيق والمحال سياتى جوازاته التكليف به مطلقاً  
وان القامدة من الاحتياط المذكور جارية في نفسه فصار به الشارح من اتفاقاً في تكليف الجلب  
مردود نعم صرح جوابه في تكليف الغافل وما مضى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الجلب  
مناف لما ياتي من جواز التكليف بالمحال مطلقاً فتأمله الخ اه (واقول) ما اقتضاه من مقتضاه  
ما ذكره ممنوع اذ لا يلزم من بناء شئ على شئ ان لا يكون منه لجواز ان يبنى فرد الشئ عليه ويؤخذ  
حكمه من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق أي الذي هذا من افراده أي لا لاجل  
جوازاته التكليف بما لا يطاق الذي هذا من افراده وأشار بذلك الى ان القول الاول استنداه من  
جواز التكليف بما لا يطاق لبقاء المعنى المجوز له عنه ولهذا اشار البعض الى ان تكليف الغافل  
من قبيل تكليف المحال والى ان بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه كما تقدم قريباً  
نقل ذلك منه وأما قوله بخارجه الشارح الخ فقيه ما لا يفتي وسق الكلام ان يقول لما نقله

من الصلاة في زمن غفلة  
لوجود سببهما وأما الثاني  
وهو من يدري ولا مندوسة  
له عما ألجئ إليه كالملقى من  
شاهق على شخص بقتله  
لامندوسة له عن الوقوع  
عليه القائل له فامتنع  
تكميله بالجلب إليه أو بقبضه  
لعدم قدرته على ذلك لأن  
الجلب إليه واجب الوقوع  
وقبضه تمتنع الوقوع  
ولا قدرة على واحد من  
الواجب والممتنع وقيل  
يجوز تكليف الغافل  
والمجالب بناء على جواز  
التكليف بما لا يطاق كعمل  
الواحد العضرة العظيمة ورد  
بان القامدة في التكليف  
بما لا يطاق من الاختيار  
هل ياشترط في المقدامات

الشاوخ من الرتبة التي هي الخ لان الشارح ناقل ذلك الرتبة عن غيره كما هو صريح عبارته فلا ينبغي  
 نسبته اليه ثم الاعتراض عليه واما قوله وما شئ عليه المصنف الخ فعبارة المصنف لم ينفرد بها  
 مشي عليه حتما من امتناع تكليف الملبا في السابق من جواز التكليف بالمحال بل سبقته الى ذلك  
 غيره كالامام الرازي وأتباعه كالشيخنا في رتبته وهذا نص صريح منهم بان جواز تكليف الملبا  
 عن تكليفه بالابطال وتكليفه المحال وفي الفرق بينه وبين غيره من افرادهما ولا مانع من  
 انتزاع بعض افراد الشيء عن حكمه لمعنى يقتضى ذلك ومثله كثير لكن يحتاج لغيره يفرق  
 واضح بينهما وفي عبارة الركني في بيان الملبا أخذ من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال  
 وذلك كالمقضى من شاق فيه ولا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفعله وانما هو آلة  
 محضة كالسكر في يد القاطع فلا ينسب اليه فعله وسرته كسر كذا المرتضى اه وقد يؤخذ منه  
 الجواب عن قول الشيخ السابق قد رتبته الشارح من انتزاعها في تكليف الملبا مردود لانه  
 لا معنى لاختياره من لافله وانما هو آلة محضة فيلزم له في الفرق بينه وبين من كلف بالجمع بين  
 البياض والبراد صعب جدا والفرق بان اختيار ذلك الباقي بحاله وان لم يؤثر فيما كلف به بخلاف  
 هذا فان اختياره بالنسبة لما كلف به باق رأسا في جذاه والثاني ان شيخنا العلامة قال في  
 قوله بانه على جواز أي قياسا على الظاهر ان يقال بناء على التكليف بما لا يطاق باسقاط  
 الجواز لان الجواز حكم الاصل والمقتبس عليه في الاصل ملاح محل الحكم لا الحكم كافي قياس  
 التمر على البيضا (أقول) لا ينبغي أن يكون التماس في القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز  
 أن يكون المقصود به التعليل بان هذا من افراد ذلك فيثبت له حكمه والمثال ان كلام الامام  
 وأتباعه صريح في ان الملبا قسم من المكروه وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز  
 عطف العام وذكره بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لسكته وهي هنا عطف الملبا  
 لغيره بصرف الخلاف فيه جدا حتى عد الخالف محملا كما أشار الى ذلك بتعبيره بالصواب  
 وبهذا يظهر وضبط الكوراني وغفلة القاضية في قوله بعد ان بين ان الاجزاء قسم من الاكراه  
 وقد علم من هذا التقرير ان افراد الاجزاء من الاكراه ثم عطفه عليه غير سليم اه وكأنه لم يطلع  
 على مزيد شيخنا هذه المسئلة في جميع الفصول ولا يفتح شيئا من الكلام الفصيح كالكتاب  
 العزيز والنسبة الشرعية حتى يعلم املا من هذا النوع من العطف والله الموفق (قوله مستقيمة في  
 تكليف العاقل والملبا) انتفاؤه ما في تكليف الثاني محل تقاربه كإعلم مما عرفت وانما (قوله)  
 وكذا أي الشاغل والملبا وافراده اسم الاشارة بناويل المذهب كروا وما ذكر (قوله) وهو من  
 لا مندوحة له عما كره عليه الخ قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشيء بنفسه اه (وأقول)  
 الوجه في الاستعراض ان يقال فيه دور وجوب بما تقتضيه في الملبا (قوله) يتبع تكليفه بالمكروه  
 عليه أو يتبعه على الصحيح لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل لا كراه لا يعمد لامتثال  
 به ولا يمكن الاتيان معه بتقيضه (أقول) فيه أمور الاول أن تقدير يتبع بيان لوجه الشبه  
 وفيه استتار عما قد يروى من انه كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح والثاني أن المراد انه  
 يتبع تكليفه بكل من الامر به ولا يقبله التعبد به ولا يتم اذا وقعت به سد التقي ولومعنى كافى  
 الامتناع هنا كان التقي لكل من المتعاطفات كما تقرر بالرضي وغيره والثالث قال الكلام فيه

مستقيمة في تكليف العاقل  
 والملبا الى سكاية عند ورد  
 أشار المصنف بتعبيره  
 بالصواب (وكذا المكروه)  
 وهو من لا مندوحة له عما  
 كره عليه الا بالصبر على  
 ما كره به يتبع تكليفه  
 بالكره عليه أو يتبعه  
 (على الصحيح) لعدم قدرته  
 على امتثال ذلك فان الفعل  
 لا كراه

امران \* الاول أن دعوى الخلاف في تكليف المكره بتقيض ما كره عليه ممنوعة فقد حكى  
 امام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما كره عليه كالتكليف بترك قتل  
 المكائى عدوانا \* الثاني أن قوله ولا يمكن الاتيان معه بتقيضه وقوله في المكره على القتل انه  
 يمنع تكليفه حالة القتل الصادر للاكراه بتركه يقتضى كل منهما أن موضع النزاع يتعلق بالتكليف  
 بفعل المكره حال المباشرة مع أن الخلاف في المسئلة مع المعترضة وهم قائلون بانقطاع التكليف  
 حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المصنف وغيره فلامعنى تخصيص فعل المكره الى  
 آخره كلامه الطويل (واقول) أما الاول فجوابه ما في حاشية شيخ الاسلام حيث قال قوله  
 أو بتقيضه على الصحيح لا يعارضه حكاية امام الحرمين وغيره الاجاع على تكليف المكره بتقيض  
 القتل في صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الايثار لا من حيث الاكراه وهو يعنى  
 ما أجاب به المصنف بقوله وانما القائل لا يثاره نفسه وذو كثر نحوه السيد السهوى فإنه حكى  
 كلام الكال بقوله وعقبه بقوله والجواب أن الشارح جرى في ذلك على طريقة المصنف في  
 كونه لا يكلف بالفسد وجله لكلام من أطلق تكليف القاتل على كونه بأنهم من جهة أخرى  
 لا كراهية فيها كجاءه أى تحقيقه وأما الامر الثاني فجوابه أما قوله فيه يقتضى كل منهما الخ  
 فهو انه لا وجه لقصر النظر عليهم ما والحكم بان كلامهما يقتضى ما ذكره وقطع النظر عما ذكره  
 في توجيه القول الثاني بقوله لقدوته على امتثال ذلك الخ الدال على أن القول الثاني فرض  
 ما قاله قبل المباشرة والصواب النظر الى مجموع الامرين أعنى ما قصر هو عليه وما ذكره  
 الشارح في توجيه القول الثاني ولا شك أن النظر الى المجموع واجب كون الخلاف  
 لفظيا كما ذكره الشارح لا معنويا كما زعمه هو وأما تخصيص المكره فلتصوير مرام ادعى في هذا  
 الفرد الخصوص لا جمل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا تخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم  
 بأنهم يقرضون النزاع في بعض الجزئيات وإن كان عاما كما سبأنى في قول المصنف وهو  
 مفروضة في تكليف الكافر بالقرع وأما قوله في آخر كلامه عن امام الحرمين مع انه قائل  
 بتكليف المكره فيجوز أن يكون قوله بتكليف المكره من حيث الايثار كما تقدم عن شيخ  
 الاسلام والسبب فلا يقتضى أن محل النزاع ما زعم مخالفا للشارح وعند هذا يظهر اندفاع  
 قوله وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف فليتأمل والرايع انه قد ينظر في قوله فان الفعل للاكراه  
 لا يحصل الامتثال به الخ بان مجرد هذا الابدل على عدم القسوة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل  
 داعى الشرع كما سبأنى في المقابل والجواب أن مبنى هذا القول على أن التكليف انما يتعلق  
 حال المباشرة فلا يأتى ما ذكرتم له (قوله لا يحصل الامتثال به) قال شيخنا العلامة  
 في قوله به متعلق يحصل والضمير في به يرجع الى الفعل فالامتثال هو المجوز عنه وإن وجد  
 الفعل بدونه وأما التقض فهو مجوز عنه بنفسه لوجود الفعل اذ لا يمكن الاتيان  
 بالتقيض مع الفعل والابتزاج الجمع بين التقيضين اه وقوله فالامتثال هو المجوز عنه  
 قيل فيه بحث اه وكان وجه البحث انه يصح أن يقال أن الفعل للامتثال مجوز عنه وفيه  
 بحث فليتأمل (قوله ولا يمكن الاتيان معه بتقيضه) قال شيخنا الشهاب ذكره هذا الظرف  
 أى قوله به للاشارة الى أن امتناع التكليف انما هو حالة القتل وقد صرح بذلك بقوله

لا يحصل الامتثال به ولا  
 يمكن الاتيان معه بتقيضه  
 (ولو) كان مكرها (على  
 القتل)

فانه يتبع تكليفه حالة القتل وقال شيخنا العلامة والاولى ان يقول ولا يمكن الاتيان معه  
 بالمكائنه ولا يتحقق اه (واقول) ربحه عدم امكان الاتيان معه بالمكائنه به عدم امكان  
 وجود القتل مرتين معاً من شخص واحد فلا يمكن وجود القتل مرتين معاً واحدة لاجل  
 الاكراه وواحدة لداعي الشرع ووجه الاولوية التصريح بالمكائنه وافهم التعبير بالاولوية  
 صحة ما ملكه الشارح وهو ظاهر لظهور ان الاتيان بالقتل كراه لا يمكن معه الاتيان به  
 لداعي الشرع فماتركة الشارح من لازم ما في كراهه فكتاته تركه التصريح به اختصاراً وسرح  
 بقوله ولا يمكن الاتيان معه بتقيضه مع لزومه لماده محذوره ايضا لمتنوع المكائنه بتمامه من  
 انتفاء القدرة على كل واحد من الامرين (قوله لمكانته) قال شيخ الاسلام واغريه المخرج  
 المقوم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف في المكائنه الذي يجب بقتله القود في غيره اولى اه  
 وقال شيخنا العلامة ما حاصله هذا بيان لتعلق القتل وانما قد ينضموه لان المبالغة المستفادة  
 من اول ظهوره اذ ربما يقال في غير المكائنه يكلف بالمكروه عليه اذ كان لا يشك الضررين اه  
 وهذا اذا كان المتوكل غير مكائنه المكروه اما اذا كان المكروه غير مكائنه فله قول في قياس  
 ذلك يقال وربما يقال يكلف بتقيض المكروه عليه صابر على العقوبة ارتكابا لا يشك الضررين  
 لان قتل المكروه اخف لان المأور بقتله اعظم حرمة (يقى) ان هذا كله واضح اذا كان كل من  
 المكروه والمكروه عليه القتل اما اذا كان المكروه عليه القتل والمكروه القتل مثلا فلا يظهر  
 هذا التوجيه فليتأمل (قوله لا يتركه) لم يقل بالمكروه عا هو يتركه بل اقتصره على الترتل لان  
 المبالغة انما تقاوم ربحه كذا ربحه شيخنا العلامة فليتأمل (قوله الذي هو مجموع عليه) قال شيخنا  
 العلامة كذا لانه انما يحس الاراد اذا كان متققا عليه بين الاثنين اه (واقول) فثبت  
 كان يكفي اعتبار الاتفاق بينهما وكفايته اراد المبالغة في الامر اذ زيادة القناعة (قوله لا يثاب  
 نفسه بالبقاء) اقول هذا الاثبات اذا كان المكروه به غير القتل كانه قطع اذ لا يتحقق الاثبات بالبقاء  
 الا اذا كان المكروه به مفقود نفسه اذ لم يحتل الا ان يجاب بان هذا مقهور بالاولى فتأمل  
 (قوله الذي يخبره بينهما) اقول احدين نفسه وكما في قوله ما في قوله بينهما يتبعين عا  
 الموصول الواقع صفة لمكانته لرجوعها له وانفسه فاعلم انه مطابق له موصول لانه وان كان شعيرا  
 الاثنين والموصول مفرد لكنه ليس عا الله وحده بل له ولشي آخره وعائد لاشين الموصول  
 وغيره ومثل ذلك لا يخرج عن المطابقة كما لا يخفى وجعل شيخ الاسلام الذي متى في المعنى صفة  
 للقيامين المذكور والمفرد مضاعفا الى قوة مكانته قال بدليل اتيانه بالعائد متى في قوله بينهما  
 ثم استدلل على استعمال الذي المفرد ايضا وعلى هذا فلا اشكال في مطابقة العائد واذا انقرو  
 ذلك طهر لك فساد اعتراض الكمال بقوله والعائد الضعيف في قوة بينهما وغير مطابق للموصول  
 وصواب العبارة ان يقال الذي خير المكروه منه فرب نفسه اه وانه لا منشأ الا الوهم لانه  
 ان اراد ان الضعيف بينهما عائد الموصول فقط فليس كذلك كما ثبت بل هو عائد عليه وعلى غيره  
 فهو متضمن للعائد لانه العائد كائين وان اراد ان عا الله وليس به فان اراد ان ربحه لغيره  
 يتاني الربط فهو ممنوع اذ لا معنى في الربط الا اشتمال الصلة على ضمير يرجع الى الموصول وهذا  
 أهم من أن يرجع لغيره منه أولا كما أطلقوه على أن هذا التقدير يتاني قوله وهو غير مطابق

لمكانته فانه يتبع تكليفه  
 حالة القتل لا كراهه بتركه  
 لعدم قدرته عليه (وام  
 القائل) الذي هو مجموع  
 عليه (لا يثاب نفسه)  
 بالبقاء على مكانته الذي  
 خبره بينهما المكروه بقوله  
 اقبل هذا والاقتل

للموصول وان أراد أن رجوعه لغيره لا ينافي الربط فهذا اعتراف بقصد اعتراضه وتصويبه  
 وعدم الاحتياج الى اعتدال شيخنا العلامة بقوله بعد ان فسر ضمير بينهما بقوله أى بين نفسه  
 ومكانته مانصه وتنبية عائداً للموصول المفرد كما هنا على توهم تنقية الموصول اه بل كلامه  
 متناقض اذ فسر ضمير بينهما بما ذكره ينافي ان التنبية على التوهم فليست امل (قوله في اثم  
 بالقتل من جهة الاثبات) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول في اثم بالاثبات اذ القتل على  
 هذا القول لا يدخل في الاثم وتوضيح هذا القول ان القدرة على الفعل انما توجد حال مباشرة  
 الى أن قال فقد ظهر أن الاثم بسبب الاثبات كما قال المصنف لا بالقتل من جهة الاثبات كما قال  
 الشارح اه (وأقول) لا محالة لهذا التصويب الاعمى من ارجعة الشيخ كلام المصنف ليعلم  
 ان الشارح انما صرح بمراده وذلك لانه في منع الموانع بسط تقرير هذا الكلام عما منه مانصه  
 وتقرر هذا الجواب انه لا يثم من حيث انه مكروه وان قتل بل من حيث اثر نفسه على غيره فهو  
 ذو وجهتين جهنة الاكراه والاثم من ناحيتها وجهة الاثبات ولا اكراه فيها وذلك لانك اذا قلت  
 اقتل زيداً والقتل لك فعنه التخصيص بين نفسه وزيد فاذا اثر نفسه فقد اثم لانه اختاره وهذا كما  
 قيل في خصال الكفارة على التخصيص محل التخصيص لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا تمييز فيه كذلك  
 تقول هنا اصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار  
 نفسه على غيره اه فالتقرير قوله فهو أى القتل ذو وجهتين وقوله والقتل المخصوص به عقاب  
 فان ذلك نص في ان الاثم بالقتل من جهة الاثبات كما قاله الشارح فهو اذ اقول كل من المصنف  
 والشارح لا قول الشارح وحده مع مخالفنا المصنف كما قلناه الشيخ وبه يتبين ان معنى قول  
 المصنف واثم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل ايثار نفسه وهو معنى قول  
 الشارح في اثم بالقتل من جهة الاثبات أى الذى تضمنه ذلك القتل وما تقر به يظهر أن قول  
 الشيخ اذ القتل على هذا القول لا يدخل في الاثم ممنوع بل لا يدخل أى دخل لتضمنه الاثبات  
 الممنوع والمضمن للممنوع ممنوع وكيف يصح نفي المدخلة مع دعوى الاثم الذى لا يقرب الا  
 على فعل ممنوع أو عزم على فعل ممنوع مع انتفاء الامر من هنا على زعمه أما انتفاء الفعل فزعمه  
 ان القتل الذى هو الفعل هنا لا مدخل له وأما انتفاء العزم فلان هذا القول مفروض في حال  
 المباشرة فيكون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليه ما يقول المصنف واثم القاتل  
 الخ جهة مدقن بحال المباشرة والعزم لا يكون حال المباشرة بل قبله اقلنا مثل وأما قوله بل بالاثبات  
 مكافئته بالبقاء أى بالعزم والتصميم على ذلك أى بل هو مكافئ بايثار مكانته الخ فهو مع كونه  
 لا يقدح في مطلوبنا اذ كونه مكافئاً لهذا العزم لا ينافي اثمه بالقتل وكونه مكافئاً بتركه أيضاً ومع  
 كونه لا يناسب فرض المسئلة اذ هي مفروضة على هذا القول المفروض في حال المباشرة لا قبلها  
 ممنوع قطعه فلا يجب العزم على ايثار مكانته بالبقاء واثم الواجب عدم العزم على قتله وفرق  
 كبير بينهما للصديق النشأ في الاول بانتفاء العزم رأساً حتى لو انتفى عزمه وتجميعه على ذلك  
 وعلى نقيضه لم يثم اذ لا سبب لاثم حينئذ اذ لا اثم الا بفعل محرم والعزم عليه ولم يوجد واحد  
 منهما ولو كان مكافئاً بذلك كما زعمه لاثم اذ ترك المكافئ به بسبب الاثم نعم هو منى حيث تدعى  
 العزم على قتل مكانته فان خالف بان عزم على قتله فهذا العزم معصية أخرى يثم بها وذلك لا ينافي

في اثم بالقتل من جهة  
 الاثبات دون الاكراه وقيل  
 يجوز تكليف المكروه بما  
 اكروه عليه أو بقبضه

الله بالقتل أيضا إذ كل من المزمع على المحبة ومن قبلها موجب الالتم كما هو ظاهر وأما قوله  
 وإذا قلنا بالكره عليه فلا تكليف أيضا أو استدلال على من أشار بكاتبه وإشارته فغير  
 ممنوع قوله في الاستدلال عليه لدم المذرة عليه قلنا ممنوع قوله في الاستدلال عليه لعدم  
 القدرة إذا اتفقت الموجودات على الكره وهو غيرهما قلنا لكنه يتضمن أحد ما هو  
 إشارته نفسه فقامت من هذه الجهة فاحس التام في خبره وأنه لا يظهر لك مقتضا جميع ما طال  
 به الشيخ ووجه التعليل (قوله لقدرة على امتثال ذلك) قال شيخنا العلامة أي التكليف  
 بنوعيه اه (واقول) محمداً عليه إضافة الامتثال إلى اسم الإشارة إذا امتثال بشأن  
 للتكليف دون المكلف به (قوله كرسا) كرهه على إداها الزكاة فلو اجتمع عند أخذها منه  
 قال شيخنا العلامة لو قال فذواء كان أو في لاول الكلام والواقع يعرف بالتام اه (واقول)  
 وجه قوله والواقع ان المولى في الواقع هو ادائها هذا صراحه وأعلم ان المهر ومن كلام  
 أغما أنه يكفي في نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال ذكاة ولا يصح نسبة الاداء وتصدقه  
 في الروضة كالماله ثم ملاحظة النية ان يوزن هذا فرض زكاة مالي أو فرض صدقة مالي أو زكاة  
 مالي للروضة أو الصدقة المفروضة ولا يكفي التمرض لشرع المال لأن ذلك قد يكون كفاية  
 ونذا ولا يكفي مطلق الصدقة على الأصح ولو نوى الزكاة دون الفرضية جاز على المذهب  
 ثم قال هل يجوز تقديم النية على التفرقة والأصح الاجراء بالصوم المفسر اه وفي الرض  
 ولو نوى عند ذلك أو أعطاها الوكيل وقررت بلانية أي عند التفرقة أجراه اه قال في شرحه  
 وقوله من زيادته عند عزلها برده عليه ما لو نوى بعده وقبل التفرقة فانه يجوز وان لم تقارن النية  
 أحدهما كما في المجموع في الكلام فيما إذا دفع للوكيل بلانية وقال فيه من زيادات العبادي  
 انه لو دفع مالاً إلى وكيله ليقوله فلو نوى به الفرض ثم قرره الوكيل وقع عن الفرض إذا  
 كان القابض مقتصراً اه فانظر كيف تعرضوا في بيان ملاحظة النية الزكاة وفرض الزكاة  
 بقوله ان نوى هذا أي القصد الواجب فرض زكاة مالي إلى آخر الصيغ المذكورة حيث  
 تعرضوا قبل القصد الزكاة ونحوها بالقصد والخروج ولم يتعرضوا للقصد الاداء بوجه ثم تصر بهم  
 بآجور البنية بعد العزل وقبل التفرقة وبعد الدفع إلى الوكيل وقبل تفرقه وإن كان الدفع  
 إليه ليقوله تطوعاً مع انه لا يتصور نهاية الاداء أفلا دلالة عند هذه النية بتجديد ذلك صريحاً  
 أو كالمصرح فيه انه لا يجب التمرض للاداء ولا قدومه لاداء لان له لا يتصور نية الاداء فيها  
 ذكره ولو ان قصد الان الاداء في المستقبل لانه قول نية الاداء في المستقبل ليستنية الفرض  
 النية كون القصد قادراً على النوى الذي الصوم كما تقر في محله بل في الروضة تعليلها في باب قسم  
 الصدقات ما هو مسمى في اجرائية الزكاة نعم انتهاء الاداء أو الفعل رأياً مطلقاً فانهم ما قالوا  
 التعلق ولو كان له عند التقدير سلطة ودية فقال كل لنفسك بكذا وفاء زكاة فني  
 اجرائية من الزكاة وجهان وجه المصالح أي الذي وجهه في الرض من زيادته ان المال لم يملكه  
 ناله وكذا بشر أن ذلك القدر قد اشتراه وقبضه فقال المولى خذ لنفسك وفاء زكاة جازاً مع انه  
 لاداءه من المولى الذي هو المولى بل لا فعل هنا مطلقاً لانه ولا من وكيله وقد ظهر بذلك  
 ان الذي يقصد من كلامهم هو عدم اشتراط قصد الاداء بل وعدم اشتراط نفس الاداء

لقدرة على امتثال ذلك  
 بان ياتي بالكره عليه لاداء  
 الشرع كمن أكره على اداء  
 الزكاة فنواها عند أخذها  
 منه أو يقبضه صابراً على  
 ما كرهه

بل وعدم الفعل مطلقا على ما تبين مما تقدم. وإذا علمت ذلك علمت تعيين ما عبر به الشارع  
وسقوط اعتراض الشيخ عليه. وإن الشارح إنما عبر بما عبر به لانه المناسب والموافق لما يحصل  
من كلام أئمتنا من الحكم. وإن الشيخ استروح إلى ما وقع في خاطره من غير مراعاة الحكم  
وتحرره. ومعرفة عذر الشارح فيما صنع. فإن قلت لعل مذهب الشيخ موافق لاعتراضه  
قلت هذا بعد ثبوته لا يسوغ له الاعتراض على الشارح إذ ليس لأحد أن يبنى على اعتقاده  
الاعتراض على من يخالفه في ذلك الاعتقاد كما هو معلوم فإن قلت لم سقط هنا قصد الفعل على  
ما تقدم بخلاف الصلاة ونحوها قلت لأن المقام وبالأكثر كفر في المستحقين وهو حاصل بمجرد  
استبلائهم (قوله وإن لم يكلفه الشارع الصبر عليه) أي وإن لم يكن ما كره به من الأمور  
التي كلفها الشارع الصبر عليها بالنظر بمجرد الإكراه دون التكليف بالتقضي كما هو ظاهر في هذه  
المبالغة إشارة إلى أن المكروه بالنظر بمجرد الإكراه دون التكليف بالتقضي نارة يجب  
الصبر عليه. كافي الإكراه على القتل والزنا ونارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز فيها على المكروه  
عليه كافي الإكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والقطر في رءوس كابين ذلك الفقهاء  
وعبارة الإرشاد ويصح أي الإكراه مكفرا ونحوه وأظن لا زنا وقتلا ١١ وأنه في الحالين يجب  
الصبر إذا كلف بتقضي ما كره عليه. وكأنه أراد تفصيل المندوحة في الإكراه باعتبار مجرد  
الإكراه وأنه نارة يجب ارتكابها ونارة لا تكال في منع الموانع بسد كلام بسيط في الغياض  
والجبال والمكروه مبالغة فإذا الراتب ثلاث أبعاد تكليف الغياض فإنه لا يدري ويتلوها  
تكليف الجبال فإنه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويتلوها المكروه فإنه يدري ولا مندوحة  
ولكن بطريق نارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كافي الإكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر ونارة  
قبل أن يكلفه كافي الإكراه على القتل بعتقاد أكثر الفقهاء أنه كلف الصبر على قتل نفسه. ونحن  
لأنه قد ذلك وأنما اعتقده أنه كافي أن لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافي إلا استواءهما في نظر  
الشارح ١١. وسنبذ هذه المبالغة لا تنافي وجوب الصبر على ما كره به مطلقا إذا كلف بتقضي  
المكروه عليه. وإذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض شيخنا الشهاب بقوله مقتضى التكليف  
الذي كور أي التكليف بالتقضي أن يكلفه الشارع الصبر عليه إذ لا يحصل التقضي إلا بالصبر  
وكل ما توقف عليه واجب فهو واجب وكيف لا يكلفه الشارع الصبر ويكلفه بما لا يحصل  
إلا بالصبر ١١. وقد ورد شيخنا العلامة هذا الاعتراض مع زيادة الجواب بقوله سيما إن  
ما يتوقف عليه الواجب شرعا أو عقلا أو عادة واجب بوجوه. والصبر على ما كره به من ذلك  
على تقدير التكليف بالتقضي فقوله وإن لم يكلفه غير صحيح الآن يكون مبالغة على قوله إن ياتي  
بتقضي مجردا عن النظر إلى التكليف ١١. ولا يخفى أن ما قرناه في الجواب أو وضع عاقره  
فيه فليست أمثل (قوله والقول الأول للمعتزلة) قال شيخنا العلامة في حقه توجع محبتهم عامر  
أي من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فإن الفعل للإكراه المقتضى أن هذا القول ينظر  
في التكليف إلى حال المباشرة نظر لأن أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه  
حال حدوثه ١١. وجايلان هذا التوجيه مضاف لأصلهم لأن حاصله أن الاعتبار في التكليف  
وعدمه بحال حدوث الفعل دون ما قبله وهو عكس أصلهم المذكور ومن الاعتراضات المذكورة

وإن لم يكلفه الشارع  
الصبر عليه كافي الإكراه  
شرب الخمر فامتنع منه صابرا  
على العقوبة والقول  
الأول للمعتزلة



بالحال حدوث الفعل لا يحتمل حدوثه اذ التكليف عدمه اعني يتحقق قبل الحدوث ويتحقق  
 فعله حال الحدوث ولا يخاف في قوة هذا الاشكال فان قلت هل يمكن دفعه بان منع التكليف  
 حال الحدوث ليس بناء على ان الاعتبار في التكليف وعدمه بحال الحدوث بل بناء على امتناع  
 فعله حيث نفي ما هو أصلهم من اخطاءه فيحصل في الكلام ان المكروه حال حدوث  
 الشيء المكروه عليه لا يجوز ان يتعلق به التكليف لان التكليف لا يجوز ان يتعلق حال الحدوث  
 وهذا مطابق لأصلهم قلت لا يصح دفعه بذلك لانه ان اريد منع امتناع فعله حال الحدوث جواز  
 قبله فاقول الشارح وان التحقيق مع الاول اذ المراد بذلك التحقيق كما أتى ان التكليف  
 لا يجوز ان يتعلق الاحال الحدوث وهو على هذا التقدير جائز فقله قبله وامنع حاله وان اريد  
 امتناعه قبله او فاقول انه لا خلاف بين الفريقين لثبوت الخلاف على هذا التقدير بين  
 الفريقين ادعى قول المعتزلة يكون التكليف معتقداً في الحدوث وماتل على قول الاشاعرة  
 يكون جائزاً في السابقين اذ مذهبهم انه متعلق قبل الحدوث ويستمر حاله كما سيأتي ومن هنا  
 اشكال قوة انه لا خلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الاول مع قطع النظر عن اشكال  
 التوجيه على أصل المعتزلة بان يقال ان اريد عند المعتزلة امتناع التكليف في السابقين فاقول  
 انه لا خلاف بين الفريقين او امتناعه في حال الحدوث وجواز قبله فاقول انه وان التحقيق مع  
 الاول اذ التحقيق انما هو اعتبار حال الحدوث في التكليف وجوداً وعدمه فامنع يمكن التكليف  
 في دفع الاشكال باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد بالمعتزلة في قول  
 المواقف ومات المعتزلة القدسية قبل الفعل بقوله أي أكثرهم وان ذلك البعض مخالف بقية  
 المعتزلة في قوله ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة لانه حال القدرة عند الشارح نعم  
 فيبقى الخلاف بين الفريقين بناء على ان مراده بمجرد ان تراعى الفريقين الواقع بالفعل لم  
 يشواؤا فبقية على واحد لان الاول اقتصر على منعه حال المباشرة وان لم يثبت قبلها كما هو  
 صريح كلام المصنف والثاني اقتصر على جواز قبله او هذا المنع وهذا الجواز غير متوحد  
 على شيء واحد وان تحقق الخلاف بينهما في الحقيقة لان هذا التكليف عند المعتزلة متحقق حال  
 المباشرة وقبلها كما تقر وعنده الاشاعرة ثابت قبلها أي مستمر عندنا اخذنا اعني سابق عنهم  
 في عمله واعلم ان الاشكال انما يصعب بالطريقة كلام الشارح والافهم قد نظير الشرح عن ان  
 التوجيه لأصلهم يحصل دفعه بمجرد احتمال ان المراد به من المعتزلة قال ان التكليف انما  
 يتعلق حال المباشرة وان المراد بامتناع التكليف هو قوله سمعنا بقطع حال المباشرة فليست  
 (قوله والثاني للاشاعرة) اي به وودهم والاقضية ما يعلم منه ان من الاشاعرة من قال  
 ان التكليف لا يتعلق الاحال المباشرة (قوله ويرجع اليه المصنف آخر) اقول لا معنى  
 لرجوعه اليه مع قول الشارح انه لا خلاف بين الفريقين اذ قضية استثناء الخلاف بينهما اتحاد  
 قولهما فلا يتصور الرجوع من أحدهما الى الآخر بل الرجوع عن استثناء الخلاف متناهياً  
 الهام الان يكون نعم فيبقى الخلاف على ما تقدم اتفاقاً (قوله ون توجيه ما يعلم منه) أي  
 لان توجيه الاول بقوله فان الفعل لا يحصل الامتثال به الخ يدل على فرضه كلامه في  
 حال المباشرة وتوجيه الثاني بقوله لقدرة على امتثال ذلك بان يأتي المكروه عليه اى السرعة

والثاني للاشاعرة ويرجع  
 اليه المصنف آخر ومن  
 توجيه ما يعلم انه لا خلاف  
 بين الفريقين

الخ بدل على فرضه كلامه فيما قبلها اذ لا يتناقض انبائه به لداعي الشرع الا بعد سبق طلبه منه  
 (قوله وان التحقيق) قال شيخنا العلامة هو ما سيذكره من ان التكليف انما يوجد مع الفعل  
 وهو قول خارج عن قول المعتزلة والاشاعرة اهـ (واقول) اما روجه عن قول المعتزلة فانه  
 اعترفوا بالتكليف حال المباشرة والمعتزلة على انقطاع التكليف حال المباشرة كما تقدم ويحاج  
 باحتمال اختلاف المعتزلة وان بعضهم يرى ان التعلق انما يكون حال المباشرة كما تقدم ولو  
 في صورة الاكراه معنى يخص ذلك ويؤيد ذلك ان الشارح انما هو ناقل لما ذكره من أن الاول  
 لا معتزلة ومن توجيهه بما تقدم لظهور ان ليس ذلك من نصه فانه ان المعتزلة أو بعضهم على  
 أن التكليف انما يوجد حال المباشرة ولو في صورة الاكراه معنى يخصها وان اشهر عنهم القول  
 بانقطاع التكليف حال المباشرة وعلى تقدير ان يثبت ان أحداهم لا يقول بذلك مطلقا  
 فلا اعتراض انما يلزمهم دون الشارح لان هذا تعليلهم وحظ الشارح ليس الا بذكر ذلك وأما  
 روجه عن قول الاشاعرة فان أراد الاشاعرة المرادين هنا هو جمهورهم لاجمعهم لماسيعل  
 فلا محذور في ذلك وان أراد جميع الاشاعرة فمضوع ماسيعل محاسن ان جماعنا الاشاعرة  
 على ذلك التحقيق والموقع للشيخ في هذه الدعوى ايها الكلام الواقع هنا ان المراد جميع  
 الاشاعرة وعدم مرجع ماسيعل ما ياتي من الاشاعرة من قول بذلك التحقيق والموجب  
 لجل الاشاعرة هنا على جمهورهم (قوله فليتامل) يحتمل انه اشارة الى ما تبين من الاشكالات  
 واجوبهم المتكافئة ويحتمل انه اشارة الى معنى آخر اراده مني علينا (قوله ويتعلق الامر  
 بالمعدوم) فانه امور الاول قال شيخنا العلامة سيأتي ان الامر هو الايجاب والتدب وهما  
 نوعان من الحكم الذي هو الخطاب المتعلق تعلقه مذهبيا وتجزيرا بما فلا يمكن تعلق الامر من  
 حيث هو امر بالمعدوم وان أمكن ان يتعلق به ذات الخطاب اهـ (واقول) الامر هنا هو الامر  
 المعنوي الا في قول المصنف وقيل لا يتنوع أي الكلام في الازل الى امر وغيره أي  
 والاصح انه يتنوع لا الامر التخييري الذي هو قسم من الحكم المعارف وقد اشار الشارح  
 الى ذلك بقوله وسيأتي تنوع الكلام في الازل الخ فالاعتراض بعد ذلك بحجب على ان الحكم  
 أيضا يكون معنويا كما يكون تخييرا ولهذا قال المصنف في شرح المختصر مسئلة كلامية  
 في الحكم على المعدوم ثم قال ولا أقول امر بالمعدوم كما قال المصنف يعني ان الحجاب لذل يلزم  
 من الحكم على المعدوم تسمية الكلام امر او نهي فانه من قال بالحكم على المعدوم وامتنع من  
 تسمية الكلام في الازل امر اهـ هذا مع انه تتبع ابن الحجاب هنا في التعبير بالامر وبالجملة فقد  
 استقدم كلامه هنا وهناك انقسام كل من الحكم والامر الى تخييري ومعنوي وبهذا يسقط  
 الاشكال وأما ويعلم انه لا منشا للاقتضاء على الاشكال الا الوقوف مع أول ما يبدو وعدم  
 الامعان والمراجعة والاحاطة باطراف كلامهم والجمع بينها والثاني قال الزركشي قد تستشكل  
 هذه المسئلة مع التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مأمورا  
 في حال الغفلة ولا يكون مأمورا بعد تذكره بالامر الموجود في حال غفلته أشكل القرقي ينفرد  
 المعدوم بل الغافل أولى بالجواز لانه اذا كان المعدوم مأمورا بعد وجوده بالامر المتقدم على  
 وجوده كان الغافل مأمورا بعد تذكره بالامر الوارد قبل تذكره بطريق الاولى وان كان المراد

وان التحقيق مع الاول  
 فليتامل (ويتعلق الامر  
 بالمعدوم وتعلقا معنويا)  
 يعني انه اذا وجد

انه لا يكون مأمورا حال عقله واعيا يكون مأمورا بعد تدبره بالامر الوارد في حال غفلة  
 فيكون حكم العادل حكم المعدم سواء في ان كلامهما لا يكون مأمورا حال عدمه ولا حاله  
 عقله ويكون مأمورا بعد وجوده او تدبره بالامر الوارد في حالة المعدم وحالة العقله في نفسهما  
 وحيد فلا وجه لادراك كل منهما ١١ (وأقول) لا بد من هذا الاستشكال لعدم التمييز بين  
 المستلزمين مع سببونه وقلنا ان الامر في مسئلة المعدم هو الامر المعنوي واذا تعلق بالمعدم  
 حال عدمه تعلق بالعادل حال عقله بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المستدل لان  
 المراد بالمعدم من لم يتصف بشرط التكليف فيشمل المعدم حقيقة والموجود اذا لم يتصف  
 بشرط التكليف وهذا بناء على ما يأتي في الامر الثالث والا فلا حاجة اليه بل الكلام في جهة  
 لان العادل قبل وجوده لا يتعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به من غير تدبره حال غفلة  
 الا ان يراد بتعلقه حقيقة بتبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال عدمه والمراد بالتكليف  
 في مسئلة العادل الذي تعلق على الصواب الخطاب المتعلق تعلقا بصيرتاته فاما مستلذان لا تشكل  
 ولا تشبه احدهما بالآخرى ثم رأيت القرأ في ذكر هذا الاشكال واجاب عنه فقال سأل قال  
 النقشواني تكليف العادل اقرب من تكليف المعدم فكيف يجوز تم تكليف المعدم  
 ومنه تم العادل جوابه ان المعدم قلنا يكلف بمعنى انه تعلق به الخطاب في الازل على تقدير  
 وجوده وقبيل اليه الرمل ويعلم خطاب الله تعالى ومرادنا ان العادل لا خطاب في زمن  
 غفلة أي لا يكون ترك الفعل زمان الغفلة موجباً للمؤاخذة كغير الخاطئ وما وزانه الانتكاف  
 المعدم حالة المعدم ويكون ترك الحالة لعدم موجباً للعقوبة وهذا لم يقل به أحد ١٢ ورأيت  
 الاصمعي في شرح المحصول اطال الكلام هاجده والثالث ان المراد بالمعدم هنا هم مراد  
 المعدم حقيقة والمعدم حكايان وجد لكن لم توجد فيه شروط التكليف كما أشار اليه  
 الشارح كذا قال بعض مشايخنا (وأقول) لا حاجة لهذا التعميم بل في جهة نظرا لمن وجد  
 في غير تدبره شروط التكليف فتعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه به من غير تدبره  
 وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف نفسه وقوله كما أشار اليه الشارح كانه يريد قوله بمعنى  
 انه اذا وجد بشرط التكليف الخ وفي كون هذه الإشارة الى ما ذكره نظر فان قوله بشرط  
 التكليف اعناه قيد فعل التعلق التصدي ولادلالة فيه على ما ادعاه فلتأمل (قوله بشرط  
 التكليف) قال شيخنا العلامة منها البعثة فلا حاجة الى زيادة بعد البعثة كما هو لكن يجب  
 صكون الباء في بشرط البعثة لا للسلابة ١٣ (وأقول) ان كان وجه وجوده ما ذكرناه  
 لا يصدق الوجود الاعلى ابتداءه فلا يصدق الوجود من تناسيم الزوم فتقدم الوجود وعليه انتم  
 لانه ايضا على هذا لا يصدق الوجود مصاحبا للزوم فتقدمه عليه فان قلت على تقدير كون  
 الوجه ما ذكرتم يجعل الطرف من قبيل الحال المقدرة وحيث تدرك الملازمة قلت لانه يلزم عدم  
 توقف كونه مأمورا على وجود شروط التكليف بل يكون مأمورا قبل وجودها اكتفاء  
 بتقدير وجودها والاتساق بها ويجري خلاف في المعية ايضا وان كان وجه الويوي ان المطلوب  
 وهو وجود المعدم ووجود شروط التكليف وان ترتب الوجودان معهما مع المعية دين  
 الملازمة فهو ممنوع وبالمجمل مدعى الويوي غير ظاهر قبل يصح حاله على كل من الاربسة

بشرط التكليف

والمتبوع حل وينسد على معنى ثبت أو وقع وجوده فليتامل (قوله) يكون مأمورا بذلك (قل)  
 شجنا العلامة ونقف كونه مأمورا أي متعلق الامر على وجوده صفات التكليف يقتضي  
 اتفاده قبله وهو تقييد المطالبين من اثباته قبل فتأمل وتسمية هذا التعلق بالعقل كافي العشد  
 لكونه ثابتا بالادليل العقلي المبين في محله أنب منها بالمعنى واعلم أن هذا المبحث بل وكثيرا من  
 المباحث انما ثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافي في تحقق مفهوم الحكم  
 وعليه فيقسم عاقله لا ضرورة بقبته بل أراده التعلق العقلي وهو أن المعدوم الذي علم الله أنه  
 يوجد من انط التكليف يتوجه عليه حكمه في الازل بما يقهه ويفعله فيما لا يزال اه (وأقول)  
 أما قوله يقتضي اتفاده قبله وهو تقييد المطالب الخ فهو تحليط واتقاء بحجب اذن الظاهر  
 المكشوف أن المراد ان المتوقف على وجوده بشرط التكليف هو تعلق الامر التحيزي فقوله  
 يكون مأمورا أي متعلقا بالامر على سبيل التحيز وان الذي أراده اثباته قبل وجوده بشرط  
 التكليف هو التعلق المعنوي الذي حاصله تعلق التعلق التحيزي على الوجود المذكور فالتعلق  
 المعنوي هو تعلق التعلق التحيزي على ذلك الوجود فالمتوقف على الوجود المذكور المتنتق  
 قبله هو التعلق التحيزي والمطالب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوي وهذا مما  
 لا غبار عليه ولا خفاء فيه بل هو في غاية الظهور وبإدنى تأمل فالجيب من الشيخ حيث خفي عليه  
 ذلك مع ظهوره وكيف توهم أن المراد بالامور في قوله يكون مأمورا ما يكون متعلق الامر التعلق  
 المعنوي حتى وقع فيما وقع فيه وأمره بانه لا مع غاطله الغرض فيه فتأمل ولا تغفل \* وأما قوله  
 وتسمية هذا التعلق بالعقل الخ لجوابه ان وجه ايتار التسمية بالمعنوي الاحتراز عن إيهام حكم  
 العقل وإفادة هذه التسمية ثلاثا توهم اتفاده من تعبير العشد \* وأما قوله انما ثبت على وجه  
 يصح اذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافي في تحقق مفهوم الحكم فهو عما يتجه منه  
 اذا اشكال بوجه في نحو هذا المبحث ان عرف أن الكلام هنا في تعلق الامر بالحكم وان  
 تعلق الامر قسمان معنوي والكلام هنا فيه أي في نفسه لا في اعتباره في مفهوم الحكم  
 وتحيزي وليس الكلام هنا فيه بل الحكم أيضا قسمان معنوي وتحيزي كما سبق بيان ذلك كله وان  
 التعلق المعنوي غير الحكم التحيزي الذي هو مراد الشيخ هنا بالحكم فن أيز لم من نحو هذا  
 المبحث تحق في مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوي حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ فصح  
 هذا المبحث ونحوه من أجلي الواضحات بعد معرفة هذا المعاني المقررة وتبيين بعض المباحث عن  
 بعض فعلمنا بالتمام والمحافظة على معرفة الاصطلاحات وتبين بعض المباحث عن بعض فكثيرا  
 ما يقع الخلل من اجمال ذلك (قوله) بان يكون حالة عدمه (أقول) ينبغي هنا اذ عدمه ولو يكن  
 بان يوجد ولا يوجد بشرط التكليف بخلافه في قوله السابق بالعدم كما تقدم الكلام  
 فيه وقوله مأمورا أي متعلق الامر تعلقا تحيزيا (قوله) لتفهم الكلام النفسي (أقول) لمباحث  
 أن يتولد هذا التي لا يقتضي ذلك التي لمسا في أن الامر عندهم معنى الارادة فهلا اثبتوا  
 تعلقا معنويا بمعنى ارادة الفعل منه اذا وجد بشرط التكليف (قوله) والنهي وغيره (أقول)  
 النهي يشمل غير الجائز أيضا فيحصر قوله وغيره في الإباحة وقوله كالامر أي في تعلقان  
 بالعدم وتعلقا معنويا بخلافه لا معتزلة وقوله وسياق أي في تسمية المستفاد له أمر الجيب الازل

يكون مأمورا بذلك الامر  
 النفسي الازل لا تعلقا تحيزيا  
 بان يكون حالة عدمه  
 مأمورا (خلافه لانه معتزلة)  
 في تفهم التعلق المعنوي أيضا  
 انهم قسم الكلام النفسي  
 والنهي وغيره كالامر  
 وسياق تنوع الكلام في  
 الازل على الاصح الى الامر  
 وغيره

صحيح بل يمكن أن يستفاد منه تعلق النهي والاباحة تعلقا معنويا إذ لا يتأتى التسرع بالإباحتين  
 التعلق فيكون في هذا إشارة إلى الاعتدال من المصنف في ترك تعلق النهي وغيره بأنه مفهوم  
 محلي سابق ولا يراد به استدلال تعلق الأمر أيضا بمفهوم محلي سابق فلا حاجة إلى ذكره لأن وجه ذكر  
 التنبه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لا يثبت من ذلك (قوله فإن اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء  
 بأن لا يخل) فيه أمران الأول أنه اعترضه الكوراني فقال فيه نظرون وهو الأول أنه يجعل  
 المصنف ينصير الخطاب دون الحكم مع أن الخطاب بنفس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له  
 الثاني أنه يجعل الترك في الحرام متعلقا بالاقتضاء وهو أمر عديم غير مقدور الآن يجعل على  
 الكف الثالث أنه يجعل خلاف الأولى من الأقسام الأولية للحكم وأين كذلك قال الفزاري في  
 المستصفى في تقسيم الحكم على الأقسام الخمسة الأولية المذمومة وأما المكروهة فلنقتصر  
 بين معان أحدها المحرم فكيف بما يقول الشافعي أكره الشيء الفصلا في وهو لا يريد إلا الطهارة  
 والثاني ما نهى عنه تنزيها وهو والذي أشهر بأن تركه خير من فعله وإن لم يكن عليه عقاب  
 والثالث ترك ما هو أولى كترك صلاة الغضي ثم ذكر قسما آخر مردودا لبس المقصود إيراد  
 ذلك بكلمة بل ما يفيد المقصود فقد صرح بأن تلك الأقسام ليست أولية بل هي أقسام المكروه  
 الغني هو أحد الأقسام الخمسة مع أن العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يمتطع على أن  
 أحدها ينهي بخصوصه والاخر ينهي غير مخصوص من غير فائدة للعدول مع أنه يقتضي  
 تكثير الأقسام واختراع اصطلاح جديد ولا يرتضي فاضل ارتكاب شيء من هذه المذمورات  
 قال المولى المحقق عضد الملة والدين لا كروه يطلق على معين آخر من غير ما تقدم أحدهما  
 الحرام كثيرا ما يقول الشافعي أما كره هذا فإني ما تركت الأولى يقال ترك صلاة الغضي تركه ترك ينهي  
 لكثرة التنبه فيه إمكان في تركها خاصة مع أن الأقسام التي لا يتركها صلاة الغضي تركه ترك ينهي  
 غير مخصوص إذ لم يرتب ينهي عن تركها لا بخصوص ولا عام وما ذكره بعض الشراح من أن النهي  
 مستفاد من الأمر بفعله أمر رد إذا الأمر بالنهي ليس نهيًا عن ضده على ما ذهب إليه المحققون  
 ولترسل ذلك فلا نسلم ورود الأمر من الشارع بالصوم على من لا يضره ولا يصلاة الغضي  
 لا بخصوصه ما لا بد من شأنه عام (هـ) (وأقول) جميع ما ذكره محال لا يقتضي فسادا على عاقل ولا  
 يرتب ينهي إليه فاضل ولو لا ما غلب من ضعف الزمان وشوف الاعتراض به لكانت الأضرار  
 عنه رأسا أولى أما الوجه الأول ففي غاية القبح إذ جعل تلك الأقسام للخطاب محال لا يمنع منه  
 عقل ولا نقل وأي محذور في جعله للخطاب وكونه نفسا للحكم غير مانع من ذلك قطعا فإذا  
 الوجه يجوز دعوى فلا التفتات إليه وأما قوله فالعدول عن الحكم لا وجه له فجوابه المعبر به  
 وجه حسن وهو بيان صحة جعله أقساما للخطاب رد المايهوم من جعل بعضهم إياها أقساما  
 للحكم وأما الوجه الثاني لجوابه أن المسئلة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع في كلام الأئمة وقد  
 بين المصنف المراد بذلك بقوله مستله لا تكليف لا يفعل فالمكلف به في النهي الكف الخ  
 فالمصنف تبع التزم حثا في التعبير بالترك ثم تنقيد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم المراد بما  
 هنا ومثل ذلك محال لا شك على وجه ولا يمتري في حسنة وقبحه الوجه الماهر به لا عقل  
 وأما الوجه الثالث لجوابه أما لا نزعجه أن المصنف جعل خلاف الأولى من الأقسام

(فإن اقتضى الخطاب أي  
 طلب كلام الله النفسي  
 القول)

الاولوية للحكم فربما لا يراه في كلام المصنف تعرض لكونه الاقسام التي ذكرها  
 اولية او ثانوية بل عبارته محتملة لكونها اولية وليكونها اولى منها على ان اراد بيان  
 الاقسام في الجسلة لتعلق الغرض ببيانها كذلك اذا فاقدها الاصول في غير الاولى منها من  
 غيره على ان المصنف لم يجعلها اقسام الحكم بل للخطاب واما ثانياً فالمانع من ان تعتبر اقسامها  
 اولية بان يعتبر اقسام الخطاب والحكم ابتداء الى الخطاب المقتضى للترك جازما والخطاب  
 المقتضى له غير جائز فهو يخصص والخطاب المقتضى له غير جائز فهو يخصص وحسب لا الى  
 الخطاب المقتضى للترك ثم يقسم هذا الخطاب الى الثلاثة فلما اراد المصنف ان اقسام اولية  
 لم يمنع من ذلك تقبل ولا عقل واما ثانياً فلا يخفى انه لا هناء لثلاثة الاولى على التبريم والكره  
 لدخول الثلاثة تحت الخطاب المقتضى للترك فان سلم ان التبريم والكره من الاقسام الاولى  
 كما مر صرح به في الوصية الثالثة في حكاية عن الغزالي بقوله على الاقسام الخمسة الاولى المندورة  
 ان لم يسم ان خلاف الاولى كذلك اذا فرق وان لم يسم انهم ما منهم فلا وجه لتخصيص  
 اعتراضه بخلاف الاولى وحديثه عليه ان فظاهر كلام الاصحاب انهم من الاقسام الاولى  
 وانه نفسه صرح بذلك كما ذكرنا واما رابعاً فالخطاب المقتضى للترك نظير الخطاب المقتضى  
 للشغل فكما قسموا الخطاب والحكم ابتداء الى الايجاب والتدب مع امكان التقسيم ابتداء الى  
 الخطاب المقتضى للشغل ثم تقسم هذا الخطاب الى الايجاب والتدب فليقسمهما ابتداء الى  
 التبريم والكره وخلاف الاولى وان امكن التقسيم ابتداء الى الخطاب المقتضى للترك ثم  
 تقسم هذا الخطاب الى التبريم والكره وخلاف الاولى فان سلم ان الايجاب والتدب  
 من الاقسام الاولى لزم تسليم ان التبريم والكره وخلاف الاولى كذلك وقد بينا ما مر  
 بان الاقسام الخمسة وهي ما عدا خلاف الاولى اقسام اولية فيلزمه الاستعراق باولية خلاف  
 الاولى ايضا كما هو ظاهر وان لم يسم ان الايجاب والتدب من الاقسام الاولى فلا معنى  
 لتخصيص خلاف الاولى بالاستعراض ولا لتخصيص المصنف بالاعتراض اذا الاعتراض على  
 هذا التقدير متوجه على جميع الاقسام المذكورة ومتوجه على جميع الاصحاب وخفى  
 يجب بعد كون هذا امنا قاضيا صرح به اما بان الاصحاب لا يسلون ان هذه الاقسام غير اولية  
 واما بان الغرض بيان مطلق الاقسام من غير تخصيص بالاولية ولا تمييز بالاولية عن غيرها  
 لعدم تعلق الغرض بذلك بل وعدم فائدة هذا ذلك ومما قد يظهر من كلامه فساد هذا  
 الاعتراض وفساد مقتضى وجهه بالمصنف وبخلاف الاولى وانه لا منشأ لذلك الا القلة وعدم  
 احسان التامل قتال ولا تغفل واما خامساً فلا يخفى فساد استدلاله بكلام الغزالي اذ لو صح  
 استدلاله به على ان خلاف الاولى من الاقسام الثانوية ايضاً لزم ان يستدل به على ان كلام  
 الحرام والمنهي تنزيه من الاقسام الثانوية لانه جعل الجميع من اقسام المكروه وذلك يناقض  
 ما صرح به في الحرام والمكروه انهما من الاقسام الاولى كما تقدم بل وما درج عليه  
 الاصحاب كما هو ظاهر ولعل الغزالي لم يقصد بذلك الصنيع كونها اقساماً ثانوية بل يميز بين  
 ما يطاق عليه انظر المكروه وذلك لا ينافي انهما من اقسام الخطاب والحكم الاولى ولم يقصد  
 باصل التقسيم بخصوص اولية او ثانوية بل مطلق الاقسام كما يدل على ذلك منيعه فانه اورد

الحرام وعده على طريق الاقسام الأولية ثم يرد راجعه الى المصنف وهو انه غير بقوله مسألة  
 التمهيد ان اقسام الاحكام الثابتة لاحوال المكفر خمسة الواجب والمكروه والمباح والمندوب  
 والمكروه ووجه هذه القسمة ان خطاب الشرع اما ان يراد باقتضاء القلب أو باقتضاء التزل  
 أو بالتصديق العقل والتزل فان ورد باقتضاء العقل فهو أحقر فاما ان يشتد به الاشعار به فتاب  
 على التزل فيكون واجباً أو لا يتقرر بكونه واجباً والذي ورد باقتضاء التزل فان أشعر بالعباب  
 على العقل فخطأ والافكر اعادة ما لمسد الواجب الى ان قال وأما المكروه فهو واسطه شتر في  
 عرف الفقهاء يرمعون احدها المكروه والمكروه كلف أو المندوب وذلك يدل على أوليته  
 ثم أدرجه في المكروه وذلك يدل على ثانيته وكيف أفرد ما عدا المباح وهي أربعة اقسام  
 وذلك يدل على أوليتها ثم في توجيه القسمة جميع الواجب والمندوب في قسم واحد وهو ما ورد  
 باقتضاء العقل ثم قسم ذلك الى واجب ومندوب وجميع المكروه والافكر اعادة في ما ورد باقتضاء التزل  
 ثم قسمه الى سطر وكراهة وذلك يدل على ثانيته هذه الاقسام الاربعة فالاستدلال بادراج خلاف  
 الاولى على ثانيته ليس باولى من الاستدلال بذلك على ثانيته الحرام والمكروه كما ان  
 الاستدلال بأمر الاقسام الاربعة على أوليتها ابراهمه ما دل عليه تقرير وجه القسمة من  
 ثنائيتها تنبيه احتمال كلامه وعدم صراحتة بالولبة أو ثنائيتها لشيء من هذه الاقسام قد عوى  
 المكروه الى ان صرح بان تلك الاقسام ليست أولية دعوى ممنوعة واستدلاله بذلك على ثانيته  
 بخلاف الاولى دون غيره استدلال فاسد والحاصل انه ان ادعى ثانيته بخلاف الاولى وحده  
 فلا يفتي فساد مع سريان الاستدلال في الحرام والمكروه أيضا وان ادعى ثانيته الحرام  
 والمكروه أيضا ما في نصه المذكور ووجه دعوى الثانوية في الواجب والمندوب أيضا  
 أخذاً من تقرير وجه القسمة فليست بالبرهان او ما قولهم مع ان المدلول عنه قد وجب على المصنف أن  
 يصطلح الخ فاما ان يريد المدلول عن جعل العزالي الاقسام خمسة بما قاطع خلاف الاولى منها  
 الى جعلها أكثر باذخال خلاف الاولى فيها واما ان يريد المدلول عن جعل خلاف الاولى من  
 الاقسام الثانوية الى جعله من الاقسام الأولية فان اراد الاولى فاما ان يريد به انه كان ينبغي  
 جعل الاقسام خمسة ثم تقسيم الحكمين كما فعل العزالي واما ان يريد به انه كان ينبغي الاقتصار  
 على جعل الاقسام خمسة وعدم التعرض لشيء آخر فعلى تقدير الاول يجاب عنه بان جعله من  
 المندوب في عدول المصنف انه واجب عليه أن يصطلح على ما ذكره لغيره أسد القهين عن الآخر  
 انما يصح بعد التزل الى أن ذلك محذور ولو اختصر بالمصنف وليس كذلك قلنا فان العزالي أيضا  
 لا يبدل من غير أحد القسمين عن الآخر والاقتضا في جعلها قسمين ولا طريق له الى التمييز  
 الا بذكره المصنف بدليل ان امامه الذي لا يكاد يخرج عنه في شيء قد فرق بينهما بذلك كما قلته  
 الشارح الحق عن نهائيه هو اعنى العزالي صرح بالتمييز بينهما بذلك وانه جعله من اقسام  
 المكروه حيث قال في المستصحب الثاني أي من معاني المكروه ما منى عنه ثم تزيه الى ان  
 قال الثالث ترك ما هو الاولى وان لم يتبعه عنه كترك صلاة الصلوة مثلاً لا تسمى ورد عنه لكن  
 تركه فله ووجه انه قد تولى ما منى عنه ثم تزيه ضبط للمراد بالمكروه المتماثل لخلاف الاولى  
 عند المصنف بما ورد فيه منى وهو المراد بالتمسك المخصوص فانه استرازا لما ذكره منى لكنه

استفيد من طلبه وقوله لا تلقي ورد عنه الخ ضبط خلاف الاولى بما لم يرد فيه شيء لكنه استفيد  
من طلبه وهو سئل الم يقتصر على قوله لا تلقي بل وعنه بقوله ورد عنه اي بالقصد والتصریح  
اجتزاعا عن التبيين المستفاد من طلبه فانه لازم بناء على أن الامر بالشئ شيء عن ضده فقامله  
واجب من النكاح في حيث لم يتبين له وأما قوله من غير فائدة للعدول بجوابه انه يكفي في فائدة  
العدول الاختصاص المطلوب فانه اختصار التقسيم الى تقسيم واحد بل فقط اختصار جامع لما في  
التقسيم من الاقسام وأما قوله مع انه يقتضي تكثير الاقسام بجوابه اما أولا فتكثير الاقسام  
اغمايز رغبة اذا استغنى عنه اما اذا لم يستغن عنه فلا بد من استيفائها كما هنا فان تلك الاقسام  
التي ذكرها المصنف في تلك الاقسام فلا بد من بيانها والتمييز بينها لتعرف أحكامها وتبين  
بعضها عن بعض ولو صرح ما فهمه من اطلاق محذورة التكثير ورد على الغزالي وغيره ان جعل  
اقسام التقسيم الاول خمسة فانه لا يكتفي بجعله ثلاثة المباح والمطلوب والفعل  
الشامل للواجب والمندوب والمطلوب الترك الشامل للحرام والمكروه وأما ثانيا فتكثير الاقسام  
التي ذكرها في عدول المصنف لوسيله الغزالي وليس كذلك فانه ذكر جميع الاقسام التي ذكرها  
المصنف غاية الامر انه ذكرها في تقسيمين والمصنف ذكرها في تقسيم واحد اختصارا كما تقدم  
وأما قوله واختراع اصطلاح جديد بجوابه اما أولا فلا محذور فيه مع نص المحققين على انه  
لا يجرى الاصطلاح وان السكلي أحد أن يصطلح على ما شاء وأما ثانيا فان أراد انه اختراع اصطلاح  
بالنسبة للاصوليين فجزء هذه الاخذ ورغبه غير ان نسبة المصنف الى الاختراع نسبة باطالة لانه  
مستوفى بذلك من الائمة كما يظهر وان أراد انه اختراع اصطلاح مطلقا فهو غير صحيح لان هذا  
اصطلاح متأخرى الفقهاء ومنهم امام الحرمين في منايته كما بينه الشارح الحق ولو لم يكن  
للمصنف سبيل هذا الامام لكان فيه نهاية الكفاية وأما قوله لا يرضى فاضل الخ فقد علم  
بطلانه مما يشاء من أن تلك الامور ليست محذورات وأما قوله مع اننا لانعلم ان مثل صلاة الضحى  
الخ فهو مدفوع بما بينه الشارح الحق على انه لا يفتي بفساد تعبيره بقوله تركت بينه وغير  
مخصوص اذ ليس النزاع في ثبوت تركه بل في التلويح عن تركه وكان التعبير الصحيح أن يقول لانعلم  
وجود شيء غير مخصوص عن ترك صلاة الضحى وما مرده ما قاله الشارح الحق حيث قال  
وما ذكره بعض الشراح الخ فهو من الخراف الواضح لان الصحيح عند المصنف وغيره تبعا لامام  
أهل السنة أبي الحسن الاشعري وغيره كما ساقى في المتن ان الامر بالشئ شيء عن ضده وكلامه  
هذا كالشارح الحق مبنى على ذلك فالقول بذلك يجرى النقل عن الحقين بعد تسليم انه قول  
جميع المحققين من غير حجة ولا بيان بمثابة الهذيان اذ لا يصح رد قول يجرى رد قول آخر مخالفا لاذ  
قول العالم بجزءه لا يصح الاحتجاج به على عالم آخره وأما قوله فلا تسروا وردا من الشارع  
بالصوم على من لا يضره ولا بسلاة الضحى لا بخصوصها ولا بدخولها تحت عام فهو اذ  
دليل على انه يجوز بعد عن معرفة أحكام الشرع وقواعدها وذلك لان الامر بالشئ شيء تارة  
بالمصير بغيره وتارة بما يتخذه كفعل الشارع والترغيب في الفعل وتعليق الثواب عليه الى غير  
ذلك ولذا كبر الائمة من الاستدلال والترغيب في الفعل او ترتيب الثواب عليه على انفسهم  
ولولا دلالة ذلك على الامر به ما وضع ذلك الاستدلال وقد كثر عن الشارع الترغيب في الصوم



حتى وضع الاثم عليه من لثام ومجاور وفيه غير الشئ وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال  
 ان في الجنة ما يقال له الزيار يستل منه المأثور يوم القيامة لا يدخل منه احد غيرهم وقال ابن  
 الملقون في حقهم من يدخلون فاذا دخلوا اغلق فلم يدخل منه احد ومنه الجحيم وفيه كل عمل  
 ابن آدم يشأف المستبينة بعشر امانها الى سبع مائة ضعف الى ما شاء الله قال الله عز وجل  
 الا الصوم قائم على واما اجري به الحديث واخرج ابن حبان عن ابن عمر الاعمال عند الله سبعة  
 الى ان قال والصيام لله لا يعلم قوابله الا الله الحكيم واخرج البيهقي عن علي كرم الله وجهه  
 انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله اوحى الى نبي من نبي اسرائيل ان اشبه قومه ان الله ليس عبد  
 يصوم وما يتقوا وحيي الاصحمت جميعه واعطيت اجور واخرج البخاري وغيره عن أبي سعيد  
 انه صلى الله عليه وسلم قال من صام يوما في سبيل الله بده الله وجهه عن النار سبعين خريفا  
 واخرج جميع منهم احمد والترمذي عن أبي هريرة عن صام يوما في سبيل الله خرج الله وجهه  
 عن النار بذلك اليوم سبعين خريفا واخرج الدليل عن انس رضي الله عنه انه صلى الله عليه  
 وسلم قال المات في عبادة الله وان كل ناس على فراشه واخرج الساسي عن أبي امامة قال ائتم  
 النبي صلى الله عليه وسلم فوات يا رسول الله مررت بأمر آخذ علك قال عليك بالصوم فانه لا عدل  
 له في هذه الاشياء وكذا ما مضى قطعاً للأمر بالصوم بل خبر أبي امامة فيه الأمر به صريحاً ولقد  
 تقررى الشرع ان امر الواحد لا يختص به الا بدليل وذلك شامل قطعاً للأمر بالسافر به غير ائمة  
 أخرج عنهم من خبره ريدل آخر واما الضحى فقد ذكر ما يدل على طلبها فيه ومنها انه قد صلى  
 الله عليه وسلم لانه متضمن للأمر به الثبوت طلب الاقتداء به في مثل ذلك كما تقر في محله وسنه  
 خبر أبي هريرة أو صلى خليلي صلى الله عليه وسلم ثلاث صيام ثلاثة أيام من كل شهر وروى  
 الضحى وان أوتى قبل ان نام وخبره صلى عليه في كل ليلة من أحدكم عذقة ويجوز في ذلك  
 ركعتان يصلحهما من الضحى وخبره صلى عليه عن عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الضحى  
 اربعين يوماً بعد ما شاور خبراً من ائمة صلواتهم الله على الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى ابن آدم  
 صلى لي اربع ركعات من اول ثم اولئك آخره وخبرناكم وقال صحيح على شير طمس  
 لا يحفظ على صلاة الضحى الا اواب وهي صلاة الاوابين وروى ابو داود عن خروج من بيت  
 متطهر الى صلاة مكتوبة فاجره كابر الخاط ومن خرج من المسجد صلى الضحى لا يجزئ  
 يتعبه الا اياه فاجره كابر العترة اذا علمت ذلك علمت ان قوله لا تسلم وورد امر من الشارع  
 لا بخصوصهما ولا بدخوله ما تمت عام لامتثال الابله بالشرع والبراعة على النكاح فيه بلا  
 علم فاقاه وقال العوايون والامر الثاني ما قاله الكمال من ان اسناد الاقتضاء فيه الى الخطاب  
 انتهى مجازاً قال اذ لا يخفى ان كلام الاقتضاء والتخيير التفسيرين خطاب لنفسه لا امر يتوجب  
 على الخطاب انتهى مقابلة اه وكتب حاشية على هذا نصها او بالاصل انه جعل للاقتضاء  
 اقتضاءاً مستنده اليه كافي قولهم حديثه حيث جعلوا الجدة جداً أيئذ والله اه (أقول) وكان  
 حاصل معنى العبارة على هذا فان كان الخطاب اقتضاءً لله في وسيق انه لازم وقوع الجواز في  
 التعريف بلا قرينة واضحة ويحاج بان التعاريف الصمعية لا يضابق فيها أو يدعى شهرة  
 هذا الخبره والثالث انه ينبغي ان يراد بالمثل أهم من المشهور ولهم نحو القول والنية أيضاً

(قوله من المكلف لشيء) هذا ان التارقان يتعلقان بالفعل قال شيخنا العلامة لكن قوله لشيء ظاهره ان المكلف به هو الفعل الذي هو الايجاد مع ان المكلف به انما هو الاثر الحاصل من الفعل الذي هو الايجاد والحاصل ان المكلف به هو الحاصل بالصدر لا بهي المصدر الذي هو الايجاد لانه امر اعتباري وكان ابقاء الملتزم على ظاهره في الفعل أولى ويكون المراد به الحاصل من المصدر وكان الحامل له على ذلك مقابلة المصنف بالفعل بالترك لكن المراد بالترك هو المكلف قسمه بالمقابلة بينه وبين الفعل الذي هو الاثر اه (وأقول) جواب ذلك ان عبارة الشارح لا تنافي ان المكلف به الاثر ولا تنافي ذلك تليق الاقتضاء بالفعل الذي هو ايجاد الاثر وتوسطه في نفسه ميل ذلك الاثر فان معنى وجوب الاثر وجوب الايمان به أي ادخاله في الوجود ولا شك ان مقابلة الفعل بالترك قرينة على ارادة فعل الشيء دون نفس الشيء و ارادة الكف بالترك لا تنافي ذلك فتأمل (قوله أي فهذا الخطاب يسمى ايجابا) أقول فالإيجاب عبارة عن الكلام النفسي وكذا الوجوب فهو ما راحد بالذات قال المصنف وهو ما تكتفى به ان الحكم كاعتكاف نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله افعل وليس منه للعقل صفة حقيقية فان القول ليس بعقله منه صفة متعلقة بالمعذور وهو اذا نسب الى الحكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات متعلقان بالاعتبار فلذلك تراهم يجمعون اقسام الحكم الوجوب والحرم مرة والى ايجاب والتحرير أخرى وتارة الوجوب والتحرير كما فعله المصنف اه قال المولى سعد الدين وسبب هذا دفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لانفس الخطاب وان جعل الوجوب والحرم من اقسام الحكم تسامح وانه كان ينبغي للمصنف ان يذكر في مقابلة التحريم الإيجاب دون الوجوب فان قيل فعلى هذا التغير بين الحكم وليس له لانه نفس قوله افعل قلنا الحكم هو القول النفسي على ما سبب معناه المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب لعنى المفعول اه (قوله أو اقضى الترك) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد عليه كفى عن كذا ويحرم طردا وعلى قسم الإيجاب عكسا لان المعترضة الفعل العرفي اه (وأقول) هذه العبارة للقولوم وهذا الاراد مع جوابه في كلامهم تخصيص جع الجوامع بالاراد مع اسقاط الجواب مما يتوجب منه وأولى ما يعتذر به عن الشيخ اما انه لم يطلع على كلامهم وظهوره الاراد ولم يظهره الجواب واما انه اطلع على الاراد في كلامهم ولم يطلع على الجواب وان كان عقب الاراد واما اطلاع عليه مما تم مع اسقاط الجواب أو نسيانه فبعد قال المصنف بعد شرح تقسيم ابن الحاجب الحكم بصورتهم تقسيم المصنف واعلم بعد هذا كاه أنه يرد عليه وجوب الكف في قوله كفى نفسك فولى حسنة الوجوب عكسا وعلى حسنة التحريم طردا والتسليم انه ايجاب للمكلف تحريم لنفسه فلا بد عن اعتبار الاضافة في ما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ ولوسل عليه كلامه فلا يفي قوله لغير كفى تحت احواله اه قال السيد قوله واعلم بعد هذا كاه اشارة الى أن المصنف يعنى ابن الحاجب وان بالغ في المخاطبة على هذه التعريفات كما عرفت لكن لم يتصل عن خلال فان وجوب المكلف المستفاد من قوله كفى يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل في حد التحريم فيبطل طرده وكذا يتقضى حد الندب والكره عكسا وطردا بالندب المستفاد من كفى اذا استعمل

من المكلف لشيء اقتضاء  
جازما بان لم يجوز تركه  
(فإيجاب) أي فلهذا الخطاب  
يسمى ايجابا (أو) اقتضاء (غير  
جازم) بان يجوز تركه (فتندب  
أو) اقتضى (الترك) لشيء  
اقتضاء (جالما) بان لم يجوز  
فله (تصرم أو) اقتضاء  
(غير جازم يبنى شخصه وص)  
بأن في كالمسمى في حديث  
الصحيحين اذا دخل أحدكم  
المسجد فلا يجلس حتى يصلي  
ركعتين وفي حديث ابن  
ماجيه وغيره لانه لا يوافق  
اعطان الابل فانما خالفت  
من الشياطين (فكرامة)  
أي فالخطاب المدلول عليه  
بالخصوص يسمى كراهية

فيه ولا يمكن الخالف في كنهه متبعا لاستعماله الايجاب والتعريض حقيقة فان كفا ايجاب العتار  
الى الكف وتجهيم الفعل الذي نسب اليه الكف فهما أى الايجاب والتعريض المستفادان  
من كنههما متحدان بالذات متشككان بالاعتبار فلا بد في التفسير بينهما من اعتبار الاضافة  
فمع ما بان يقال الطلب اما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل ثم يقسم الى الوجوب والدب أو يعتبر  
من حيث يتعلق بالكف عنه ثم يقسم الى التعريض والكراهة وعلى هذا فقد امتازت الاقسام  
بعضها عن بعض ولو حمل كلام المصنف على اعتبار الاضافة لم أن يكون قوله غير كفي في معنى  
الوجوب والدب مستدركا اه قات ترى هذين الامامين العلامةين مصرحين بالاراد الذي  
أوردناه شيئا غير جوابه واه يمكن جريان ذلك الجواب في كلام ابن الحاجب لكن يلزم استدراك  
قوله غير كفي في معنى الوجوب والدب ولا شك أن المصنف لم يذ كر هنا قوله غير كفي فيكون  
ذلك الجواب حاريا في كلامه من غير لزوم استدراكه باعترا ف هذين الامامين كما رأيت وقد بان  
لكن من هذا أن الفعل هنا متناول للكف خلاف قول شيئا لأن المعترضة الفعل العرفي وأن  
المصنف ترك هذا التمسك الذي ذكره ابن الحاجب لهذه الحقيقة وهي السلامة من لزوم  
الاستدراك ثم قال السيد ومنهم من اعترض على هذا الجواب بأنه يلزم منه أن لا يكون العموم  
واجبا لان صوابه وأطلب الفعل هو كف وأجاب بأنه يمكن أن يمنع كونه كفا لان جزأه أحق بالنسبة  
غير كفي اه أى مع أنه يجري فيه الجواب السابق أيضا والله أعلم (قوله ولا يجوز عن  
المخصوص) جواب سؤال المعتز في ذكره أن الكراهة الحقيقة حيث كان دليل المكروه اجاعا  
أوقيا لا يصدق عليه المصنف المستفاد من التقسيم لانه اعترافه بكون الاقتصار ينهى بخصوص  
وكل من الاجماع والقياس ليس نهما فقول عن المخصوص أى عن النهى المخصوص فليس مشا  
السؤال مجزئان كلامهم ليس مخصوصا والافلا اجماع على المخصوص وقياس المخصوص  
مخصوص ويحتمل انتمشا السؤال المجزئ ما ذكر وهو ظاهر لفظ الشارح وفيه نظر فليتأمل  
(قوله اجاعا أوقيا) قال شيخ الاسلام بغير دليل المكروه العائد اليه الضمير في لانه اه  
والظاهر جواز الخالف من دليل أيضا لا المقول لاجله من المكروه (قوله وذلك من المخصوص)  
أقول فيه بحث اذا لازم للاجماع مطلق المستدما كونه نهما مخصوصا في أين بل يجوز أن  
يكون مستند غير المخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون الا للمستند المخصوص فلما  
هذا انزع لادليل عليه خصوصه وتخصيص الكراهة بما كان ينهى بخصوص اصطلاح  
حادث متأخر عن عصر الصحابة ولم يوجهم من أهل الاجماع وقد يجاب عن هذا بأن حدوثه لا يناق  
اعتبار المخصوصية في الكراهة بناء على أن الاصطلاح القديم يعتبر المخصوصية في الكراهة  
التشديد التي قصر الاصطلاح الحادث لسم الكراهة على التمسك (قوله وهو الذي عن ترك  
المتدورات المستفاد من أوامر حا) أى العقلية جعل المستفاد عنه أوامر متدورا والمستفاد  
شبا وأسد اعاما تفسير العبد المخصوص على وفق ما يأتي في قوله الاتي أى العام نظرا الى جميع  
الأوامر (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه شيئا العلامة فقال لا شك ان الخطاب  
المتدور متعلق بترك النهى والمعنى بذلك النهى لا التمسك الذي هو متعلق بالخطاب اه أى فان  
ذلك التمسك ليس خلاف الاولى بل هو الاولى كما صرح به الشيخ في تدريسه (وأقول) كان

ولا يصرح عن المخصوص  
دليل المستدركه اجاعا  
أوقيا لانه في الحقيقة  
مستند الاجماع أو دليل  
التفسير عليه وذلك من  
المخصوص (أوبه يصرح من)  
بالنهي وهو النهى عن ترك  
المتدورات المستفاد من  
أوامر حا فان الامر بالنهي  
ينهى النهى عن تركه (خلاف  
الاولى) أى فالخطاب

الترك متعلق بالطالب كذلك النبي نفسه متعلقة أيضا لانه متعلق الترك الذي هو متعلقه  
ومتعلق المتعلق متعلق فالمتعلق صادق بمتعلق المتعلق وبعبارة أخرى صادق بالمتعلق بواسطة  
غاية الامر انه يحتاج لقرينة على ارادته لتبادر المتعلق بلا واسطة او احتماله والقرينة موجودة  
وهي قول الشارح فعلا كان كقول مسافر الخ فقتله بذلك الذي هو متعلق المتعلق دليل على انه  
المراد بالمتعلق وحاصل ذلك انه عبر بما يحتمل مراده وغيره وبين مراده نصب القرينة ومثل  
ذلك لا إشكال عليه ثم رأيت عن شيخنا مضمون هذا الجواب وانه قال في درسه ان الشارح  
أراد بالمتعلق متعلق المتعلق وانه لا يصح كلامه الا بهذا التاويل وان قتله بيشر بارادته فان  
قلت قد اشهر ان المثال لا يخص فالمتعلق لا يمنع ارادة نفس المتعلق أيضا قلت  
الاقتضاء في التمثيل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر في عرفنا وعلم ان الترك في  
قوله أو ترك الممثل به للمتعلي بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالمراد بصلاة  
الخصي يدل على النبي عن تركها والنهي هنا طلب الترك فحاصل معنى النهي عن تركه طلب  
ترك تركها كما ترك الأول هو المتعلق بلا واسطة والثاني هو المتعلق بالواسطة وقد علم ان المتعلق  
بلا واسطة لا يكون الا تركا وان المتعلق بواسطة قد يكون تركا كما في ترك الضحى قد يكون فعلا  
كما في قتل المسافر قتله (قوله المدلول عليه بغير الخصوص) أقول قد يشكك ذلك لاقضائه  
ان لغير الخصوص صبغة دلالة على طلب الترك المسمى بخلاف الأولى مع اتفاق الأصمعة عن هذا  
القسم قطعا فليس فيه الاصمعة الامر الدالة على طلب الفعل اللهم الا أن يدعى ان فيه صبغة  
مقدرة وفيه نظرية تأمل (قوله والفرق) قال شيخنا العلامة بمعنى الفارق أو على ظاهره  
وقوله انه على حذف حرف الجر وهو الباء (قوله قسمي الخصوص وغيره) قال شيخنا الشهاب  
يريد بالقسمين الشيعين المطالبين بالخصوص وبغير الخصوص يدل على ذلك ما بعده من قوله ان  
الطلب في المطالب بالخصوص الخ وقوله فالأختلاف في شيء أمكروه هو الخ فليست الاضافة  
بيانية وان احققت ذلك بشكك ومن الفرق بين المطالبين بالخصوص وبغير الخصوص  
بعرف الفرق بين الخصوص وبغير الخصوص اه وأما شيخنا العلامة في درسه ما حاصله ان  
القسمين هما النبي الخصوص وبغير الخصوص الدالان على الطالبين وحيث يشكك بانه  
لا حاجة للفظه قسمي الآن يقال فائتم الاجال ثم التفصيل وتجعل اضافتها من اضافة الاسم  
(قوله في المطالب) متعلق بمحذوف أي ان الطلب للترك الكائن في شيء أو ترك المطالب تركه  
بالخصوص (قوله وقسم خلاف الأولى زاده المصنف على الاصولين أخذنا من متأخري  
الفتاوى الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال أخذ المسمى صحيح وأما أخذ الاسم فلا لان تسمية  
الشيء المطالب تركه بذلك لا يستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيما أشناعتها ظاهرة وقلة الاحكام  
الحسنى والصفات العلا اه وسبقه الكمال في حاشيته الى هذا الاعتراض ويمكن أن يقال ان  
كان الاعتراض بعدم صحة أخذ الاسم مبنيا على ان المراد بأخذ الاسم فيه انه اصطلاح لهم  
فلا نسلم ان المراد ذلك وان كان مبنيا على ان المراد بأخذ انه اصطلاح على ذلك بتوسل من كلامهم  
لانهم لما أطلقوا خلاف الأولى على متعلق الطلب صرح ان معنى ذلك العلاقة على نفس  
الطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على متعلقه وكاه على حذف المضاف أي ذو خلاف الأولى

المدلول عليه بغير الخصوص  
يسمى بخلاف الأولى كما  
يسمى مثله بذلك فلا كان  
كفار مسافر لا يشرب الصوم  
كإسباقي أو تركا كترك صلاة  
الضحى والفرق بين قسمي  
الخصوص وغيره ان الطلب  
في المطالب بالخصوص أشد  
منه في المطالب بغيره  
الخصوص فالأختلاف في  
شيء أمكروه هوام خلاف  
الأولى الأختلاف في وجود  
الخصوص فيه كصوم يوم  
عرفة للعاج خلاف الأولى  
وقيل مكروه لمحدث أي  
داود وغيره انه صلى الله  
عليه وسلم لم ينس عن صوم  
يوم عرفة بعرفة واجب  
بعضه عند أهل الحديث  
وقسم خلاف الأولى زاده  
المصنف على الاصولين  
أخذنا

أى الطالب المقتضى بخلاف الأولى والطالب تركه لا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك  
 بعدم الاستسلام الذى ذكره لا لعدم الاستسلام لباقي الصحة كما هو واضح وأما الثالثة فقد  
 يخفف أمره أن الاسم الاصطلاحي لا يلزم فيه ملائحة معانيها النوعية التي هي منشأ  
 الحد وروى ذلك فلا يخفى معرفة هذا الاسم على العلوب (قوله من متأخري) هو على جذب  
 مضاف وحيث طرفه حذف أى من كلام متأخري القضاة الصادر حيث قال شيخنا العلامة  
 وليس عارفاً لاخذاه (قوله في النهاية) أى فرق أو مفرقا وهو ما نقل فيما الترقى لكن لما  
 أقره كان قائما به فنبه اليه فاندفع الاعتراض بأنه ما فرق بل فنقل الفرق (قوله المقصود  
 وغير المقصود) قال شيخنا الشهاب فسر المقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح  
 فرار عما يفتنى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد الهوى في ضمن الأمر اه وقد يقال  
 لا مانع أن يراد المقصود بالمقصود الأولى وغير المقصود بالمقصود الأولى بل بالمقصود الهوى (قوله  
 أى العام نظر إلى جميع الأوامر الندية) قال شيخنا الشهاب معناه أن النهى الطالب لترك  
 نهى المستفاد من الأوامر وأن كان في نفسه خاصا لأنه مر بعبارة شتى لكنه لتوقف عليه  
 لترك ذلك الشيء على شئ عام وهو أن الأمر بالشيء نهى عن شئ عام بل قال أنه عام بسبب وقته  
 على عام اه وحاصله أن الأمر بصلة النهى مثلا نهى عن تركه وهذا النهى خاص لمخصوص  
 متعلقه لكن هذا النهى انما يثبت اذا ثبت أن كل أمر بشئ نهى عن شئ فلهذا توقف ثبوته على  
 ثبوت هذا العام وصفه به عام ويمكن أن يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعض مشايخنا حيث  
 قال القاهر أنه لو وردناه عام متعلقا بأشياء كثيرة كانت من المكروه لأن دلالة العام كلية فهو  
 متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وان أمر التنبهى خاص بالنسبة الى شئ عام بل قال  
 أنه عينه كما يسمى فالأمر بالاحسن تغييرا لمأمور المحرم بالمقصود وغير المقصود أى بالناتج وان  
 كان مقصودا بالتبع أو لا يرد على الشارع به الكلية اه وذلك لأن النهى الصريح وان  
 كان التامى عاما غير متوقف على العموم بل هو ثابت لكل فرد بمجرد النصيحة من غير توقف على  
 العموم بخلاف الضمى فإنه انما يثبت متعلقه بعبارة ذلك الأمر العام وأمر المذهب وان كان نهيا  
 خاصا بالنسبة الى شئ عام لان ثبوته متوقف على ثبوت ذلك الأمر العام كما تقرره واعلم ان قضية  
 تقرير شيخنا ان قوله نظر متعلق بقوله أى العام ويلزم حيد ذلك لوقوله عدل عن التعليل وقد  
 يستشكل حينئذ ان مجرد الأخذ بالعدل لا فائدة فيه لما ورد وان تقرير شيخ الاسلام في حاشيته  
 صريح في أنه متعلق بقوله عدل وفيه تكلف من جهة أنه حينئذ لا بد من القول بالمفارقة لطرف  
 دون المعلوم عليه وهو بعيد ويمكن ان يختار الأول وينع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار  
 ما تضمنه من تفسير العام بما ذكره وهو الرد على من اعترض كلام المصنفين المخصوصين بغير  
 عام استقيد من صيغة عموم من غير تنصيص على ما بين عنه بخصوصه أى فكأن المراد بغير  
 المخصوص ما لم يستقيد من صيغة عموم مع أنه لا يصح لأن ما لم يستقيد من ذلك كرامة لا خلاف  
 الأولى فانما هو الشارع الى رد ذلك بانه ليس المراد بغير المخصوص ذلك حتى يتوجه هذا  
 الاعتراض بل العام بالمعنى الذى قرره (قوله ذكر التخيير) وهذا اقتضاؤه في الإباحة (قال شيخ  
 الاسلام ليس به) وفان اقتضى بآى معنى اعلم وجهى ادعى غاية أنه استعمل المشترك في معنييه

من متأخري القضاة  
 حيث قالوا المذكر  
 بخلاف الأولى في مسائل  
 عديدة وقرروا بينهم ما رويهم  
 امام الحرمين في النهاية  
 بالهوى المقصود وغير  
 المقصود وهو المستفاد من  
 الأمر وعدل المصنف الى  
 المخصوص وغير المخصوص  
 أى العام نظرا الى جميع  
 الأوامر السديسة وأما  
 المتقدمون فطعنوا  
 المذكور على ذى الهوى  
 المخصوص وغير المخصوص  
 وقد يقولون في قول مكره  
 كرامة سديسة كما يقال في  
 قسم المذهب ستة مكرمة  
 وعلى هذا الذى هو معنى  
 الأمر ولين يقال أو غير جائز  
 فكرامة (أمر) اقتضى  
 الطالب (التخيير) بغير فعل  
 الذى وركه (فإباحة) ذكر  
 التخيير سهوا لا اقتضاه  
 في الإباحة والصواب أن يرد  
 كما في المباح عطف على اقتضى  
 وقابل الفعل بالترك نظرا  
 للعرف والافالترك مقتضى  
 في الحقيقة فعل هو السكف كما  
 سألنا أنه لا تكلف الا بفعل  
 وأنه النهى المكلف (وان  
 ورد) الخطاب انفسى يكون  
 النهى (سيار شرط) وانما  
 وصحها (فأما)

وهو جائز كما سبقت بيانه اه وفيه نظر لان تفصيل الاقتضاء الى الجازم وغير الجازم الذي لا يتناسب  
 الاسم على الطلب لا يوافق ذلك والاطلاق التفصيل مع جملة على أحدهم يعني اللفظ غاية التعرف  
 وكذا ينظر في قول السيد السعدي قد يقال لاسهولانه يقال عرفا اقتضى هذا الكلام كذا  
 يعني افاده فيجوز ان يكون المصنف أراد ذلك هنا واستعمل اللفظ في حقيقة ومجاز اه  
 وقال شيخنا العلامة بيجوز ان يقال انه على تقدير اقتضى معنى يصلح لان يقع على التفسير أيضا  
 أي افاد الخطاب التفسير من باب عاقبتها تنبأ وما باردا على ما عليه المحققون اه ويرد عليه ان  
 ذلك من خصائص الواو على التفسير عن ذلك كله فالحكم بالاسهول باعتبار الظاهر الثاني عن  
 التفسير وعدم الانكشاف للاحقالات البعيدة الضعيفة (قوله الواو والتقسيم) اعترضه شيخنا  
 العلامة فقال ادعاءه للتقسيم يقتضي ورود الخطاب بكون الشيء المذكور مقصدا الى هذه  
 الاقسام وان الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا يخفى في بطلانه اذا وارد بكون الشيء أحدها  
 وضع وان لم يرد فيه فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى او فليست اه وأقول هذا  
 الاعتراض مبني على ان معنى العبارة اذا كانت الواو والتقسيم وان ورد بكون الشيء مقصدا الى  
 هذه الاقسام وهذا غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل بل يجوز ان يكون معناها حتمية دون ورود  
 بأحد هذه الاقسام او وان ورد بكون الشيء أحدها هذه الاقسام او او احدا من هذه الاقسام بان  
 ورد بكونه سببا امثلافان وروده بكونه سببا يستلزم وروده بكونه أحدها وعلى هذا فلا إشكال  
 بوجهه ونظير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين  
 بالاقضاء أو التخيير اه وبالأول الممتثلة علمه ان وفيه للتديد وهو شافي التحديد اجاب الامام  
 وأتباعه بما حاصله كما بينه القرافي وغيره ان أول التوبيخ فلو صرح اعترض الشيخ لزم بطلان هذا  
 الجواب الذي أطلقوا على قبوله لان المعنى حيث ذكر ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال  
 المكلفين المتقسم تعقله الى الاقتضاء والتخيير مع ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بأحد  
 الوجهين فقط حكم مع قطع النظر عن ثبوت المتعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنع منهم على انه  
 ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ (قوله وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر أي كون  
 التخيير) اعترضه الكمال فقال قوله أي كون الشيء فيه تساهل بحذف الجار حمله عليه بحكاية عبارة  
 المختصر اه (وأقول) ان أراد انه أراد تفسير ما قدرته لكنه الملاحظة عبارة المختصر تساهل  
 بحذف الجار فلا دليل عليه وان أراد انه أراد تفسير ما عبر به في المختصر الذي هو المشبه به  
 فذا تساهل والتشبيه لا يقتضي المماثلة من كل وجه فلا يقدر فيه ثبوت الجار هنا لا في عبارة  
 المختصر (قوله له لم عبر به) قال الكمال أي من حيث المعنى اذ من المعلوم ان الخطاب النفسي  
 لا يكون شيئا اتصافا بوجه شئ سيما شئ آخر او شرط الخ ولا يخفى انه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ  
 منه هذا المعنى والتوجيه بانه معلوم من غير عبارة المتن تكلف ظاهر انتهى (وأقول) هو غاية تعجب  
 منه ادفع الاعتراض بان م معلوم من المعنى لما بينه كيف يدعى انه تكلف لانه لم يتقدم من المتن  
 ما يؤخذ منه وقد أطلقوا على هذه الاكتمال بالعلم المقصود من جهة المعنى وانه لا خلل في ذلك بل  
 جاءوا دليل العقل أقوى من دليل اللفظ فدعوا انه تكلف ظاهر بعد اعترافه بانه معلوم من  
 المعنى غير صحيحة بالاشبه ولو صحت هذه الدعوى لزم التكلف الظاهر في كل موضع كانت قرينة

الواو للتقسيم وهي فيه  
 آجود من أو كما قال ابن مالك  
 وحذف ما قدرته كما عبر به في  
 المختصر أي كون الشيء للعلم  
 به معنى مع رعاية الاختصار

عقله وهو باطل قطعاً لا يقال مقام التعريف لا يمكن فيه المرسنة العقلية لا بالاسم ذلك  
 ولو سلمنا فلا نسلم ان المقام مقام تعريف وان فهم منه التعريف كما اشار اليه المصنف والتعريف  
 اللفظي لا يشترط فيه ما يشترط في التصريح كما هو معلوم ان معرفة بكذا هم على ان اهل هذه  
 القنوت يتبعون كثيراً في التعاريف كما هو معلوم (قوله ووصف النفس بالورد) قال  
 السكال أي اسناد الورد الى الخطاب النفسي في قوله وان ورد اسنادا مجازيا والوصف  
 في عبارة الشارح بالمعنى الذهني لا بالاصطلاح الصوري الموهب لكون المجاز في الورد اذ  
 (وأقول) لا يصح عليك ما فيه وان العبارة لا يتأتى منها فهم الوصف بالاصطلاح الصوري والحكم  
 بوصف النفس بالورد ولا يتصور معه المجاز في الافراد حتى وهو متأمله (قوله مجاز) يجوز  
 كون المعنى المجازي هو التعلق بقرينة هذا المجاز استعمال الحقيقة والعلاقة القروم فان من  
 لازم الورد بالنسبة تعلقه به (قوله والنسبة يقال فعل المكلف) أي وقوله واعتقاده أو أراد بقله  
 ما قيل ذلك (قوله لان مقامه موضع الله) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال اختصر منه ان  
 يقول لانه أي الخطاب وضع انما أي جعل ثم المراد بتعلقه كون الشيء متساخ (وأقول) لاسم  
 صحة ما ذكر من كون الخطاب وضع الله أي جعله لان المراد به كلامه النفسي وهو وصف في آية  
 فاتحة بانه ولسبب جعله ولا يتعلق به الجعل فليست تام ثم حال شيئا ثم المراد بتعلقه كون الشيء  
 سببا الخ وذلك معنى قوله سابقا لا خطاب يتعلق به غير الخ العاقل كما مر وصرح بكلام ابن  
 الحاجب والعرض وغيرهما ان الكون المذكور حكم من أحكام الوضع وهو الخ لا يورق  
 من تكوين الشيء دليلا وكوه دليلا لا باعتبار تعلق الأول بالفاعل والثاني بالتفعل كالايجاب  
 والوجوب على ما صرحوا به فهم متجهان بالاعتبار فليست تام (وأقول) اذ  
 اما قوله وذلك مبني الخ فبفساد لا على ان تعلق الخطاب بالتفعل خاص بتعلقه به ابتداء بلا  
 واسطة وان لا يشترط تعلقه به باعتبار تعلقه به كما هو وصفه كالكون المذكور هنا وهو مجموع بل  
 هو أعم ولا يتأتى ذلك قول الشارح السابق ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل بل هو الخ  
 من ادعاه تعلق خطاب التكليف كما جعله على ذلك شيخ الاسلام لان تعلق الخطاب على الاطلاق  
 وأما قوله وصرح كلام ابن الحاجب والعرض وغيرهم الخ فكان مراده بالاعتراض على  
 ما ذكره الشارح من ان الكون المذکور هو ما في الوضع بانه نفس وضعه فان كان  
 مراده ذلك فيرد عليه ان ما وجه به الحقيقة لا يتبعه الا لا يثبت من اتحادهما باعتبار الذات  
 اتحادهما في الاصطلاح على قسميه ما بذلك الاسم والقياس على الايجاب والوجوب غير مفيد  
 في الامور الحياتية على ان في اتحاد الايجاب والوجوب نزاعا كما علمت مما تقدم فليست تام (قوله  
 ومن خطاب الوضع) قال السكال انه يتبين من على ان حدود أقسام خطاب الوضع لا تعرف بما  
 ذكر بل من حدوده تعلقاته الاتية كما أنه عليه بقوله وسنأتي حدود السبب الخ وذكره شيخ  
 الاسلام ثم قال هذا والاولى ان تعرف أيضا ما ذكره بقوله وان ورد الخ في هذا السبب منه مثلا  
 الخطاب يكون الشيء سببا للحكم شيء (أقول) الوجه انه يتبين من على ان مقصود المصنف  
 بالنسبة لا يرضى حد خطاب الوضع لاحد ودانها أيضا وان أمكن معرفتها أيضا على ما بينه  
 بذلك ظاهر عبارته لانه انما تعرض لخطاب الوضع والتقسيم المذكور ليس للنسبة الخطاب

ووصف النفس بالورد مجاز  
 كوصف الذهني به الشائع  
 والنسبة يقال فعل المكلف  
 وغيره كالمزاج سببا للوجوب  
 الحد والزوال سببا للوجوب  
 الظهور واخلاف المعنى مثلا  
 سببا للوجوب الضمان في ماله  
 واداء الولي منه (موضع)  
 أي فهذا الخطاب يسمى  
 وضعه أو يسمى خطاب وضع  
 أيضا لان تعلقه بوضع الله  
 أي جعله كما يسمى الخطاب  
 النفسي أو المحسوس الذي هو  
 الحكم المتعارف كما تقدم  
 خطاب التكليف لما تقدم  
 (وقد عرفت حدودها) أي  
 حدود المذكورات من أقسام  
 خطاب التكليف ومن  
 خطاب الوضع فقد الايجاب  
 الخطاب المتضمني لافعال  
 اقتضاء مجازا وعلى هذا  
 القياس (ويأتي) حدود  
 السبب وغيره من أقسام  
 متعلق خطاب الوضع

بل المتعلق متعلقه وإن فهم منه أقسام نفس الخطاب مع قلة جدوى ما علم بالتقسمة للأقسام  
لما فيه من غاية الأجل والأيام لعدم غير معاني المتعلقات بعد كما لا يخفى (قوله وكذا أحد الحد)  
المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل الباء المتعلقة به والمضاف المبعثي المعرفة وقوله والدافع  
للاعتراض وجه الدفع أن الحد عند الأصوليين بمعنى المعرفة سواء كان بالذاتيات أو لا (قوله)  
لان المميز خارج عن الماهية فيه أمران أحدهما أنه اعترضه شيئا العلامة في درسه فقال  
فيه بحث لان انقسام التعريف إلى الحد والرسم انما يكون في الماهيات الحقيقية كالانسان  
وأما الامور الجعلية فهي أمور واعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنسا وفصلا  
وعرفها بذلك فذلك حد لها والأجناس والفصول التي اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شيء  
داخل وخارج كالامور الحقيقية اه وشيئا للشهاب حيث قال نقول ان الإيجاب هو الخطاب  
المقتضى للعقل اقتضاء جازما لاقتضائه خارج عن الماهية وفيه نظر لما سألنا ان الاقتضاء هو  
نفس الخطاب وقد جعل الاسمى هذا وشعوره حاد حقيقيا اه (وأقول) أما ما قاله شيخنا  
السلامة فهو سهو وقطعا فان الانقسام إلى الحد والرسم جاري في الماهيات الاعتبارية أيضا كما هو  
منصوص عليه حتى في المتقدمات قال في الفقرة قبل تعريف الحقائق الموجودة في الخارج  
كالانسان والفرس متعسر بل معذور وذلك لانه هو في التفرقة بين الذاتيات والعرضيات من  
الحسن والعرض العام والفصل والخاصة وأما تعريف المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية  
والتمييزية أجناسها وأعراضها العامة وفصولها وخواصها فاعلى طرف النجم اه ومعنى  
على طرف النجم وهو ثبت صغير انما في غاية السهولة لان ما اعتبرناه معلوم منقول فما اعتبرناه  
ذاتي وما لم يعتبرناه وعرضي خارج فيسهل الاتيان بكل من الأقسام المذكورة وأما ما قاله شيخنا  
الشهاب فيزيده ان جماعة منهم المولى سعد الدين في حواشي العنصر صرحوا بان الاقتضاء هو  
نفس الخطاب وانما أسند إلى الخطاب مبالغة كما في جده ووافق ذلك قول الشارح ثم  
يختصره فقال الإيجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ اذ لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا  
اختصاصا له على الحقيقة فليست له ويمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده ينقل منهم ان  
المميز خارج أو بانه أجاب بذلك على سبيل التنزل مع المعارض فلا ينافي انما اعنسه محدود  
لا رسوم وان المميز ذاتي لا خارجي ولعل الحامل له على التنزل عدم تيسر البرهان على ان المميز  
ذاتي اذ لم يثبت عنهم الاجتراد أخذ في التعريف وذلك بحمل الذاتية والخروج وان كان الظاهر  
منه الذاتية فكان في سبيل التنزل قطع لمادة الاعتراض واستراحة من عهدة الاستدلال  
والامر الثاني ان المحشين فسر المميز في قوله لان المميز فيها خارج يتعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه  
بالقول وتعلق التمييز بكل منهما وفسر الماهية بماهية الحكم (وأقول) فيعظم أربابا ولا فلان  
فما في الخطاب بالذات كوراث جز من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما بيناه فيما سبق  
فليس خارجا عن ماهيته فكيف يصح تفسير الخارج به في كلام الشارح وأما ثانيا فلان الكلام  
في حدود الإيجاب وغيره ولا يلزم من خروج الشيء من ماهية الحكم خروجه عن ماهية تلك  
الامور فليست له وقد صرح ما تقدم عن شيئا الشهاب بانه الاقتضاء بالنسبة للإيجاب وكأته  
انما جعله الاقتضاء دون قيد الجزم للاحتياج إلى التمييز عن الإباحة كالاحتياج بقيد الجزم

وكذا أحد الحد بالجامع المانع  
الدافع للاعتراض بان  
ما عرف رسوم لاحدود  
لان المميز فيها خارج عن  
الماهية ثم يختصر فيقال  
الإيجاب اقتضاء الفعل  
الجازم وعلى هذا القياس  
وسمى في حد الامر باقتضاء  
الفعل والتمس في اقتضاء  
الكف كما يجد ان القول  
المقتضى للفعل والكف



عن الدب فليتامى (قوله فامبر عنه هنا جماعه والاباحه هو المبر عنه فيما ساقى بالامر والى)  
 به أمران \* أحدهما ان ذلك لخاص حد الامر والهى الا تى بالاقضاء المذكور والحدود به  
 هنا الايجاب وغيره بما عدا الاباحه ومن ام ما يجدان بالقول المفتضى اذ القول المفتضى يعنى  
 الخطاب المفتضى اذ كل منهما هو الكلام النسبى كما يعلم من حيث الامر فذا عبر بالفاء وثانيهما  
 انه اعترضه شيئا للعلامه حيث قال عقبه يعنى فيكون الامر والهى مراد فينبى لاعداد  
 اذ باحة واعلم ان الماهية قد تفرقت بشرط شي أو بشرط لا شى مارة ولا بشرط اخرى والالائه اعم  
 من الاولين منه وما يتساويان صدقا كالميراث المأخوذ نارة بشرط الماطق أو بشرط عدم  
 الناطق ونارة لا بشرط واحد منهما وكالمال المأخوذ فى الايجاب والتصرم بشرط الجزم وفى  
 التدب والى كراهة بشرط عدمه وفى الامر والنهى لا بشرط واحد منهما ما فاعياهما انتهى  
 مساويان للايجاب وما عطف عليه صدقا وأما ان مقتضى قوله وبما هو مقتضى قوله الاربعه الذى هو معنى  
 الترادف فلا انتهى وفيه أمران \* الاول انه لا يعنى ان شيئا من معنى قوله ويتساويان صدقا  
 راجع للاولى والثالث فقد اعتبر مجموع الاقرب فردا والى فردا آخر فاما ان اقراد مجموع  
 الاقرب هي امراد الثالث وبالعكس فالمساواة بين الثالث ومجموع الاقرب لا يمتنع وبين كل منهما  
 لقصد فاه اعم من كل واحد منهما صدقا أيضا قطعاً وكذا يقال فى الامر بالنسبة للايجاب  
 والتدب فمتنع وبين مجموعهما مساواة اذ ما يصدقان عليه من الامر اذ يصدق هو عليه وبالعكس  
 لا يمتنع وبين كل واحد منهما مال هو اعم من كل واحد منهما صدقا أيضا قطعاً وفى النهى بالنسبة  
 للتصرم والى كراهة يمتنع وبين مجموعهما مساواة لا يمتنع وبين كل واحد منهما ما لم يعلم ما تقرر واذ  
 علمت ذلك فقوله فغايته ما انتهى من مساويان للايجاب وما عطف عليه يجوز على ما قلناه من ان  
 المراد مساواة الامر لمجموع الايجاب والتدب ومساواة النهى لمجموع التصرم والمكرهه ويجوز  
 حله على ظاهره من مساواة مجموع الامر والنهى لمجموع الاربعه يعنى ان افراد مجموعهما لا يمتنع  
 عن افراد مجموع الاربعه وبالعكس والامر الذى انه لا يمتنع سقوطاً أو زجراً من الاعتراض لا  
 بناء على ما نقوله عليه ونسبه اليه من ارادة الواو الذى ليس فى كلامه ما يدل عليه ولا ضرورة  
 هنا تلحق اليه فان المبر عنه كما يجوز ان يراد به المقتضى ومجوزاً ان يراد به الذات فعمله فى عبا  
 الشارح على المقتضى ثم الاعتراض عليه لاحتمال عليه المبر عنه لا المتراض كيف كان رذا  
 مما لا يلقى بالاسان (قوله بطرانا الخ) مقوله للمبر عنه ان المبر عنه فى الموضعين وا  
 واخذت العبارة عنه فيما لا مناسبة فغيره هنا بالاجاب وغيره نظر الى انه حكم لان الكلا  
 فى بيان الاحكام والاجاب وغيره مناسبه وغيره فيما ساقى بالامر والنهى نظر الى انه ك  
 والكلام بتاسيه الامر والنهى (قوله والقرض والواجب) أى هذان اللفظان اذ الترادف  
 صفات الانفاط وقوله مترادفان أى اصطلاحاً ما يدل تقرر الشارح الا تى فى قوله وحولته  
 احداً من كذا وقوله وماخذنا كتر استعما الا وهو قضية مترادف يعنى مرادف وقوله معنى وا  
 أى مفهوم واحد اذ الترادف يعبر عنه الاتحاد المفهوم ولا يكتفى فيه اتحاد مطلق المعنى وقوله  
 أى ذلك المعنى الواحد لكن المراد يعلم من حد الايجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحد ا  
 بلفظين وقوله كما علم قد يستشكل هذا التشبيه بان ذلك المعنى هو المعلوم من حد الايجاب لا

فالمبر عنه هنا جماعه  
 الاباحه هو المبر عنه فيما  
 ساقى بالامر والنهى نظراً  
 هنا الى انه حكم وهذا الى انه  
 كلام (والقرض والواجب  
 مترادفان) أى اسمان  
 معنى واحد وهو كما علم من  
 حد الايجاب الفعل  
 المطلوب طلباً جازماً (مترادفاً  
 لاى حقيقة) فى نفسه  
 ترادفها حيث قال هذا  
 الفعل ان يثبت بدليل قلعى  
 كالقرآن فهو القرض  
 كقراءة القرآن فى الصلاة  
 النابتة بقوله تعالى فاقرأوا  
 ما نهي من القرآن أو بدليل  
 قلعى كقراءة الواحد فهو  
 الواجب كقراءة الفاتحة فى  
 الصلاة النابتة بحديث  
 العيصين لاصلاً لمن لم يقرأ  
 بفاتحة الكتاب

آخر يشبه المعلوم منه ويحاجب ان المكاف يعنى على وما مصدرية أى وهو شاء على علمه من حد  
 الايجاب كذا (قوله) ثم تركها الخ) ورد شيخنا العلامة ان التقرير يعنى على ما تقدم يدل على ان  
 للتسمية دخلا في ذلك فلا يناسب قول المصنف الا فى وعرف لفظى ولا يقيد حينئذ اعتبار  
 الشارح الا فى فكان الاولى ترك التقرير اهـ ويحاجب يمنع ان التقرير يعنى على التسمية بل على  
 الدليل (قوله) وهو أى الخلاف لفظى (اعترضه الكوراني حيث قال وحكم المصنف ان هذا يبحث  
 لفظى راجع الى التسمية لا الى المعنى اذ الفعل المذكور يستحق تاركه العقاب سواء كان ثبوته  
 بقطعي أو ظني وأما ان الفرض في اللغة التقدير والواجب السقوط فلا يجدي سبأ وهذا الذى  
 ذكره من الرد كرمه حقوا الشافعية في كتبهم وروى ما قال من جهتهم ان من قوا اعد المعقول ان  
 اختلاف الوازم يدل على اختلاف الملزومات كالاتساع عتسا ويبرز في الزوج وعدمه في الفرد  
 وكالمركب بالارادة في الحيوان وعدمه في غيره والقرض والواجب محققان عندهم في الوازم  
 فان الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والقرض يلزمه التمسك بالثابت بالقطعي يلزمه كثر  
 المنكر والواجب بالظني لا يلزم منكره كقولهم اطلق على الثابت بالقطعي عندهم الواجب  
 علما وعلاوى الثابت بالظني الواجب علما ويشلون لا اقل صلاة الفجر والثاني بصلاة الوتر والله  
 أعلم اهـ (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل لان اختلاف ما ثبت بدليل قطعي  
 وما ثبت بدليل ظني لا اختلاف لوازمهما مشرعا لا ينافي المدعى وهو اجتماعهما في معنى واحد عام  
 وهو ما يمدح فاعله وبذم تاركه وترادف لفظي القرض والواجب اصطلاحا على ذلك المعنى الواحد  
 ولو صح ما توهمه من ان اختلافهما ينافي ذلك بطل ما اعترف به الخفعية من الاستعمال الثاني  
 وهو استعمال القرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شأنهما مقتضا كاسأني عن  
 التلويح مع ما يوضح جوابا ويؤيده ولو كان اختلاف لوازم الشين يمتنع اشتراكهما في الاسم  
 ووضعه لمعنى عام بشاهاهما ما صح اطلاق لفظ القرض على الصلاة والصوم مثلا لا اختلاف  
 لوازمهما ما قطعنا على ان الاستدلال باختلافهما بالفساد بترك القرض وعدم الفساد بترك  
 الواجب لو سلمنا اتحاد الاستدلال هنا باختلاف الوازم انما يصح لو كان اختلافهما بالفساد  
 وعدمه امر اثنائي في نفس الامر مسلما أما اذا كان من دعوى المخالف مجموعا عند خصمه فلا  
 يجدي سبأ (قوله) أخذ القرض من فرض الشيء الخ) قال شيخنا العلامة والثابت بقطعي  
 سقطوع به أى معلوم فهو فرض بمعنى مفروض وأنت تعلم ان القطع بالمدلول انما يلزم القطع بدلالة  
 الدليل لا القطع بغيره على ان القطع بالاحكام ليس من النعمه المرفع بالمدل أى الظن كما تقدم اهـ  
 وبأشارنا اليه من انهم ارادوا هنا قطعية الدلالة أيضا صرح به السدي حواشي العبد فقال في  
 قوله ثبت بقطعي أى دلالة وسند والظني يقابله فلا قطع في أحدهما أو فقهما اهـ وحاصل اعتراضه  
 الاول ان توحيهم هم انما يمت اذ اريد قطعي الدلالة أيضا لكن أمنلتهم السابقة تخالف ذلك  
 اذ لا قطعية فيهم من جهة الدلالة وهذا الاعتراض لا يرد على الشارح لانه خالف عن غيره ولا  
 اعتراض على الحكاية كما اتقرر في محله ولا على الخفعية لان القطعي عندهم يجمع مطلق  
 الاحتمال وهو ما لا يكون احتماله ناشئا عن الدليل كما تصو على ذلك في أصولهم وكثيرا ما يحصل  
 ظلال من عدم التمييز بين الاصطلاحات والوقوف على مقاصد الأئمة وأما اعتراضه الثاني بجوابه

فيما تم تركها ولا تفسد  
 به الصلاة بخلاف ترك  
 القراءة (وهو) أى الخلاف  
 (لفظي) أى عائد الى  
 اللفظ والتسمية اذ حاصله  
 ان ما ثبت بقطعي كما يسمى  
 فرضا هل يسمى واجبا وما  
 ثبت بظني كما يسمى واجبا  
 هل يسمى فرضا فعتسه  
 لا اخذ القرض من فرض  
 الشيء بمعنى جزء أى قطع  
 بعضه ولا واجب من وجب  
 الشيء وجبة سقط وما ثبت  
 بظني ساقط من قسم المعلوم

أما أولاً فليعلم من هذا الكلام ان ما نثبت بقطعي يسمى عقلاً وليس فيه تعرض لثبوت  
 وأما ثانياً فليعلم من هذا الكلام ان ما نثبت بقطعي يسمى عقلاً وليس فيه تعرض لثبوت  
 ثم الخ اعترضه شيخنا العلامة كما نقل عن تدبره بان في جعل ذلك مترادفاً مع ملاحظة مادة  
 الاختصاص لانه ما يسميه فرضاً الا من هذه الحيلولة وكذا في الاخرى فالمفهوم مختلف فلا  
 ترادف اه (واقول) هذا الجواب لانه ان اراد بملاحظة مادة الاختصاص اعتباراً في المفهوم أو  
 مجموع وغير لازم من هذا الكلام وان اراد بها اعتباراً المناسبة بين القول والمقول عنه فهذا  
 لا يوجب اختلاف المفهوم وهذا في غاية الوضوح فاحسب التأمل قال في التلويح لا نزاع  
 للشافعي في تفاوته فهو القرض والرأب في العدة ولا في ثبوت ما نثبت بدليل قطعي كحكم  
 الكتاب وما نثبت بدليل قطعي كحكم خبر الواحد في الشرع فان جازاً لا يقل كادرون الماني  
 وتامة العمل بالآقل مؤلاً فاسق دون الثاني واخيراً نعم ان القرض والواجب انقلان مقداران  
 متقولان عن معناهما الثاني الى معنى واحد وهو ما يدعى فاعله ويزم تاركه شرعاً سواء ثبت  
 ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلامعنى للاحتجاج بان المقادير بين الكتاب  
 وخبر الواحد لوجوب التساوت بين مدلوليهما اذ بان القرض في العدة التقدير والوجوب هو  
 السقوط فالقرض سلم قطعاً انه مقدور عليه والواجب ما سلم قطعاً عليهما بيق النقص ولا يكون  
 المقتنون مقدراً ولا المقام القطعي ما قطعاً عليهما على ان القسم ان يقول وسلم ملاحظة المفهوم  
 المفرد فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشيء مقدراً عليهما بدليل قطعي وكونه ما قطعاً عليهما بدليل  
 قطعي ألا ترى ان قولهم القرض أي القرض المقتضى المسح هو الرابع أيضاً الحق ان  
 الوجوب في الافتقار للثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقطوا الضرب فاعلموا الوجبة  
 والوجبة ثم استمال القرض فيما ثبت بقطعي والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض أي  
 بين المسلمين كقولهم ان القرض وتعديل الادراك فرض وتحر ذلك ويسمى فرضاً علياً وكذا قولهم  
 المسألة واجبة وان كانت واجبة وهو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على  
 المعنى الاعم أيضاً الخ وظاهر هذا الكلام ثبوت الكفر عندهم بانكارا لقطعي وان كان مختلفاً  
 حيث لم يشأ احتمالاً عن دليل فليراجع وفي رواية في العدة للسعد قوله والنزاع لقطعي عائداً الى  
 التسمية فنحن نجعل القطعين اسماً للمعنى واحد متفاوت افراده وهم بخصون كلامهم ما يجسم من  
 ذلك المعنى ويجعلونه اسماً لوقديتهم ان من جعلهم مترادفين جعل خبر الواحد القطعي بل  
 القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحداً وهو غلط ظاهر  
 اه واعلم ان الطرف في قوة وعندنا في معنى التعلق يتم لمباقة من معنى القول (قوله أمر قهوى) هذا  
 يدل على ان الاحكام الشرعية والعلم بها من الفقه كأيضه شيخنا العلامة ثم قال فخاصة الشارح  
 في تعريف الفقه عن بعضهم من جعل الاحكام الشرعية فيه قيداً واحداً جاع الحكم الشرعي  
 المعروف بالطلب التكليفي غير صحيح أي لاجراجه الاحكام الوضعية مع انها من الفقه وقول  
 الشارح في دفعه خلاف الظاهر غير سديد اه أي لان الاختصاص على مخالفة الظاهر يدل على  
 صحته وقد قدمنا الكلام على ذلك في محله مما فيه الاعتذار عن الشارح (قوله لا مدخل له في  
 التسمية) قال شيخنا العلامة في حواشيه قد يقال ظنية الدليل لما كاتبت سبب التسمية بالواجب

وهذا تألم أخذ من فرض  
 الشيء قدره ووجب الشيء  
 وجوباً ثابت وكل من المقدر  
 والثابت أعين أن يثبت  
 بقطعي أو ظني وما أخذنا  
 أكثر استعمالاً وما تقدم من  
 ان ترك الفاتحة في الصلاة  
 لا يشهدا عنده أي دوتا  
 لا يضر في ان الخلاف القطعي  
 لانه أمر قهوى لا مدخل له  
 في التسمية التي الكلام فيها

أى الساقط وعدمها بالنقض أى المقطوع وعدم الفساد بالتروك كإثباته عليه الشارح بقوله  
 فيما الخ كان اعدم الفساد لم يدخل في التسمية باعتبار سببه وان لم يكن له مدخل باعتبار نفسه  
 اه وقال في تدريسه المتبادر أن يقال لا مدخل للتسمية فيه أى لانه ناشئ عن الدليل الذى دل  
 المجتهد على الحكم لاعتنا التسمية اه (وأقول) أما الكلام الأول فلا يخفى ضعفه لانه ان أراد ان  
 مدخلية سبب عدم الفساد أوجبت مدخلية وتأثيره حقيقة فهو ممنوع ولا يلزم من مدخلية  
 سبب شئ في شئ آخر مدخلية ذلك الشئ المسبب في ذلك انتهى الآخر والحاصل ان الثانية  
 تسبب عنها أمر ان التسمية وعدم الفساد لا يلزم من سميبة شئ الأمرين سميبة أحد الأمرين  
 لا آخر كما هو في غاية الظهور على أن سميبة الظنية للتسمية ليست على حقيقة السميبة فان هذه  
 التسمية أمر اصطلاحى غاية الأمر انه لو لم يكن فيها مناسبة الظنية وان أراد ان مدخلية سببه  
 صححت وصفه بالمدخلية على وجه التقيؤ والتسميم بمعنى مجرد ان لديه مدخلية فهذا لا يجزى  
 شيئا ولا يعارض فى الشارح المدخلية عن عدم الفساد واما الكلام الثانى فله وجه آخر  
 المتبادر ما ذكره أن المقصود فى مدخلية التسمية في عدم الفساد اذ لو كان له مدخل فيه كان  
 النزاع فيما نرا فيه فيكون الخلاف معناه أو لعل وجه ما عبر به الشارح انه لو كانت التسمية  
 بمدخلية عدم الفساد كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معناه قليلا تأمل (قوله  
 وهو) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم أى على ما علم أى بناء على علمه من حد التنبى أى من  
 حيث ذاته لا باعتبار انه معنى لتلك الاسماء (قوله حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه النبي  
 صلى الله عليه وسلم فهو السنة الخ) فيه أمر \* الأول ان ما أمر به صريحا ولم يفعله فى أى  
 الاقسام المذكورة يدخل فيه نظر وقضية تعليمهم القسم الاول عدم دخوله فى السنة وقال  
 بعض مشايخنا يشتمل دخوله فيما لم يفعله ويحتل دخوله فى المستحب لانه محبوب للشارع بطلبه  
 صريحا واما ما هم بفعله أو يحزم عليه ومنعه منه مانع كما فى فتاوى الرداء فى خطبة الاستسقاء  
 وصوم ناسوعا فيجوز أن يطق بما فعله ثم ان دل الحال على انه لو تمكن منه واظب عليه لحق  
 بالقسم الاول والا قبل القسم الثانى بخلاف ما رغب فيه ولم يأمر به صريحا ولا فعله فهو محل القسم  
 الاخير \* والثانى انه ينبغي جعل الفعل على أعم من الفعل المعروف حتى يشمل غيره ايضا كالتقول  
 والنسبة \* والثالث انه لجعلوا المقسم الفعل الجزئى حيث أنوا باسم الاشارة فى قولهم هذا  
 الفعل الخ مع أن الجزئى الحقيقى لا يتصور المواظبة عليه ولا فعله مرتين اذ لا يتصور تعدده وانما  
 يتصور تعدد الجنس والمواظبة عليه الا أن يجاب بان الاشارة ليست للجزئى بل للفعل المطاوب  
 ففانتهى بيان أن التفصيل فى الفعل المطاوب لا فى غيره ولا فى مطلق الفعل قليلا تأمل \* والرابع  
 أن هذا التفصيل لا يتصور مع ما نقل عن بعضهم ان من خصائصه عليه أفضل الصلوات والسلام  
 انه اذا فعل منه ديا وجب عليه المداومة عليه اذ مع ذلك لا يتصور قولهم أولم يواظب عليه كان  
 فعلا مرة أو مرتين كما لا يخفى ويجاب بأن كلام الفقهاء صريح فى رد هذا المنقول عن بعضهم لانهم  
 فرقوا فى رواتب الصلوات بين المؤكدها وغيره اذ اودته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح  
 منهم فى عدم مداومته على غيرها وكذا دلالة الترمذى كما حكاه السيد معين الدين فى خصائصه  
 انه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى تقول لا يلبسها بعد ولا تمهم بجوارين الرواية الدالة على

(والمستحب والمستحب  
 والتطوع والسنة مترادفة)  
 أى أسماء للمعنى واحد  
 وهو كما علم من حد التنبى  
 الفعل المطاوب طلبا خيرا  
 (خلافا لبعض اصحابنا) أى  
 القاضى الحسين وغيره فى  
 تفهيم ترددها حيث قالوا  
 هذا الفعل ان واظب عليه  
 النبي صلى الله عليه وسلم  
 فهو السنة اولم يواظب عليه

انه عليه الصلاة والسلام كان يصوم جميع شهور والرواية الدالة على انه كان يصوم بعضه  
 نارة كان يصوم كله ونارة كان يصوم بعضه واحتمال ان مررات البعض تنقست ومررات الكل  
 تأثرت فلهذا لم يترك بعد التعليل بعد فهم ذكر السبوطي عن بعضهم انه عمن خصائصه ان  
 جميع نوافله كانت فرضاً قضية كلام الشافعي في خلاف هذا أيضاً لانهم حكوا خلافاً في نوافل  
 معينة كأنه هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أو لا فلو وافقوا على وجوب جميع  
 نوافله لم يفته تخصص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافي ذلك التخصيص في نفسه  
 بل هو ان بعض نوافله وجب على وجه المداومة والبعض وجب على وجه المداومة بل مرة أو  
 مرتين وفي الروضة كما لها ان من خصه الله عليه الصلاة والسلام اتمام كل تقاوع شرع فيه  
 أي وجوب ذلك ولا يفتي ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله والا فلا بد في ذكر وجوب الاتمام مع  
 وجوب الاصل فتأمل وانفاس ان الكوراني أوردها ما يتجسس منه حيث قال واستدلوا  
 على ذلك بان السنة فعل واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمتجسس ما فعله مرة أو مرتين  
 والتعارف ما أنشأه الانسان غير مفيد لاتحاد الحقيقة وعدم اختلاف القوازم اهـ (وأقول)  
 لا يفتي فساد ما ذكره بل هو أنه ينبغي به ذبيان اما اولاً فلا نية ما ذكره وليس استدلالاً بخلافه  
 نوهه بل هو ضبط تلك الاقسام واما ثانياً فلا نية له لاتحاد الحقيقة من باب الاستدلال بحمل  
 التزاع وهو لا يجوز واما ثالثاً فلا نية له وعدم اختلاف القوازم لو سلم ثبوته واعتباره ودلالته  
 على الاتحاد لم يفد شيئاً في الاصطلاحات التي الكلام فيها الا تشابه لدائل في جواز الاستدلال  
 على اسم واحد مع اختلاف القوازم وعلى تعدد مع اتحادها قوله كان نية مرة أو مرتين  
 اقول دلت الكفاية على عدم الاختصاص في المرة والمرة ولعل الضابط ما لم يقته الى حصة المواظبة  
 وبقي الكلام في ضابط المواظبة ولعله ان لا يترك الا العذر (قوله لعدم لاقسام الثلاثة)  
 يعني انه مراد لكل منها وليس المراد انه صادق عليها وعلى غيرها حتى لا يراد منها اذا اعمها  
 المعنى لا يرادف الاخص (قوله ولا يجب المداوم بالسرور فيه الخ) الباء للشيئية أي بسبب  
 الشرع فيه أي لا يصير الشرع فيه سبباً لوجوب اتمامه كذا قرره شيخنا العلامة وفيه بعد ذلك  
 أمران الاول انه قد يناقش بانه ان كان محل الخلاف مطلق المداوم كما هو ظاهر المتن وأصرحه  
 فلم اقتصر الشارح في المعارضة الاسمية على الصوم والصلاة وهذا جعل المقتبس ما عدا الصوم  
 لا الصلاة فقط وان كان محل الخلاف الصوم والصلاة فقط فلم قال الشارح فيجاء في تقارير الخ  
 والعبرة غيرهما من باقي المداومات ويجيب باختیار الاول ولعل اقتصار الشارح في المعارضة  
 على ما ذكره انه الذي تعرضوا له من محال في تصرف عليهم بالتصريح بحالهم بصر حوايه والثاني ان  
 الكوراني أوردها ما يتجسس منه ولكن لا يجب مع ملاحظة عدم انه بالسرعات والمطامير  
 وذلك لانهم اقرروا استدلال المنقمة على وجوبه وأجاب عنه خال هذا وأقول لا يجوز ان  
 ما شرع فيه من الفعل هل هو باق على صفة التثنية أو انقلب بالسرور واجبا الثاني باطل اجماعاً  
 الاول جدي في الشرعية يكون بعضه قلاباً وبعضه واجباً وأيضاً لو كان بالسرور يصير واجباً  
 لتزني على ثواب الواجبات دون النوافل اذ ثواب الواجبات اضعاف ثواب النوافل وهذا ما  
 لم يزل به أحد اهـ (وأقول) اما قوله والثاني باطل بالاجماع فهو باطل بلا اشكال اما الاول فحينئذ

سكان قوله مرة أو مرتين فهو  
 المستحب أو لم يقوله وهو  
 ما يقتضيه الانسان باختباره  
 من الارادة فهو التفرع  
 ولم يتعرضوا للسند و  
 لم يسموه للاقسام الثلاثة  
 بل اشرك (وهو) أي الخلاف  
 (لنقل) أي عائد الى التقطع  
 والقسمة انما حصل ان كان  
 من الاقسام الثلاثة كما يسمى  
 باسم من الاسماء الثلاثة كما  
 ذكره بل يسمى بغيره منها  
 فقال البعض لان السنة  
 الطريقة والمادة والمستحب  
 المدوم والتفرع الزيادة  
 والاكتمال ويصدق على كل  
 من الاقسام انه طريقة  
 وعادة في الدين ومحجوب  
 للشارع بطلبه وزائداً على  
 الواجب (ولا يجب) المداوم  
 (بالسرور) فيه

هذا الاجماع وهو قطعنا ليس من أهل نقل الاجماع وكيف تصح دعوى الاجماع مع مخالفة من  
 يتوقف عليه الاجماع كالامام النعمان ودعوى تقدم الاجماع عليه فيكون حجة عليه غير  
 مسدوعة إلا بنقل صحيح صريح عن معتقده وعن معتقديه وما ذكره في اثبات هذه الدعوى مما  
 لا الثبات اليه اذ ليس هو من أهل استقرار الشريعة حتى يصح له الجزم بأنه ليس فيها ما ذكره  
 قبل غرضه من هذا الجزم مجرد المنع وانما أوردته في صورة الدعوى مبالغة قلنا فلا يصح  
 استدلاله به على دعوى بطلان الثاني اجماعا واما ثانياً فلا تنافي من نذر انعام الفعل الذي يشرع  
 فيه العقد نذره ولزمه انعام ما شرع فيه وان لم يلزمه الشرع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع  
 على بطلانه وهو من جهة الشريعة وأما قوله وأيضاً الخ فاللزمة التي ادعاها فيه ممنوعة بطوار  
 الفرق بين ما يجب الشرع فيه أيضاً وما لا يجب الشرع فيه وهذا ان لم يقل القائل بوجوب  
 الاقامة بأنه ثاب عليه ثواب الواجب فقوله وهذا مما لا يلهي أحد مجرد دعوى يحتاج الى الاثبات  
 ولم يأت لها بالاثبات (قوله أي لا يجب انعامه) قال شيخنا العلامة بينه أن المندوب في قوله  
 لا يجب المندوب مجاز من إطلاق الكل على البعض والقرينة قوله بالشرع اذا الجزم الذي به  
 الشرع غير واجب لانه سبب في الوجوب والسبب متقدم على المسبب وفيه نظر لأن السبب  
 متقدم بالذات مقارن بالزمان بحركة السدس حركه الخاتم اه (وأقول) ان كان هذا التفسير  
 في جعل الجزم الذي به الشرع سبباً متقدماً بالزمان والسبب لا يتقدم بالزمان فهو اعتراض  
 ساقط اذ ليس في العبارة ما يعين كون السبب نفس الجزم بل يحتمل كونه حصول الجزم وثبوته  
 بمعنى كونه حاصلًا ثابتاً ولا يخافه في مقارنته هذا الكون الباقي وان كان في جعل قوله بالشرع  
 قرينة وكان وجه التفسير انه اعتبر في وجه كونه قرينة تقدم السبب بالزمان وهو مجموع اذ  
 الواجب في السبب تقدمه بالذات لا بالزمان فلا يصح جعله قرينة فتوقف كونه قرينة على ما لا  
 يصح فهو أيضاً نظير ساقط أما أولاً فنأين له أن الشارح جعل القرينة قوله بالشرع حتى  
 يتوجه هذا التفسير عليه فانه ليس في كلامه تعرض للقرينة ويجاز أن تكون القرينة عنده شيئاً  
 آخر ككون محل النزاع المندوب الذي أقل أمره ان لا يجب الشرع فيه والام لا يمكن مندوباً  
 بل هذا مما لا نزاع فيه بل لا يقبل النزاع بوجه واما ثانياً فسلنا ان الشارح جعل القرينة قوله  
 بالشرع لكن من أين انه جعل سبب الوجوب الجزم الذي به الشرع فانه ليس في كلامه  
 تعرض لذلك ويجاز ان يكون السبب ما ذكرنا من حصول الجزم الأول وثبوته بمعنى كونه حاصلًا  
 ثابتاً وهو مقارن للوجوب بالزمان بلا اشكال وان كان في شيء آخر فيصير تركه شكاً عليه (قوله  
 لأن المندوب يجوز تركه) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذه في معنى قياس من الشكل الأول مغرارة  
 قوله وتركه انعامه الخ وتقديره تركه انعام المندوب المبطل لما فعل منه تركه وتركه جائز فينتج تركه  
 انعامه جائز وهو المراد من نفي وجوبه وللتصميم منع الصغرى ومنه أن تركه الانعام المبطل لما فعل  
 تركه لما فعله وبطلان لما فعل فلم يتعد الوسط واتحاده شرط للاتحاد اه (وأقول) لا ينبغي انه اذا  
 أريد الترك في الكبرى أعم من عدم الاقدام ومن الاعراض بعد الشرع وعن الانعام كان  
 الوسط متحداً غاية الامر انه يتوجه حينئذ منع كلية الكبرى بأن يقال ان أريد بالتركه عدم  
 الاقدام لم يتعد الوسط أو أعم منه ومن الاعراض بعد الشرع عن الانعام فلا نسلم الجواز كلياً

أي لا يجب انعامه لان  
 المندوب يجوز تركه وتركه  
 انعامه المبطل لما فعل منه  
 تركه (خلافاً لابي حنيفة)  
 في قوله بوجوب انعامه  
 لقوله تعالى ولا تبطلوا  
 أعمالكم حتى يجب بتركه  
 انعام الصلاة والصوم منه  
 قضاءهما وعروض في  
 الصوم

لا يمكن الفرق بين الوعين أقله مائة بعد التلبس به من الحرمة ما ليس له قبله وحيث يحتاج  
إلى إثبات كلمة الكبرى بأثبات حكمها للتعرف الثاني ومن التعريف الذي كورين فإنه هو محل  
الفرع ولثاني إثبات ذلك بأحاديث منها حديث مسلم أنه عليه الصلاة والسلام أنظر من أرام  
صوم قطوع فسقط المع واستقام القام وعما قرناه يظهر أن الذي يتوجه عليه المنع هو  
كلمة الكبرى لا الصغرى لأن المراد بالترك فيها هو التعريف الثاني ولا معنى لمنعه لأنه أن يرد به أنه  
ليس الترك فيه بمعنى عدم الأقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه وإن أريد أنه  
لا يسمى تركاً فإن أريد عند الإطلاق فعل تلبسه يكون مجرد مناقشة في التسمية وليست بمناقشة  
في المقصود أو مطلقاً ومكافئة غير ملتفت إليها مع أن ذلك لا يقدح في المقصود (قوله بعد  
الصائم المتطوع الخ) أو رده عليه شخصاً العلامة فقال للخصم أن يجعل الصائم على مريد الصوم  
والقائد في النص على ذلك حينئذ أن النسبة بمجرد هذا لا يلزم به شيء لا يقال فيكون الصائم مجازاً  
لأنه يقول هو أيضاً مجاز قبل تلبسه ويرجع المجاز إلى قول يقاء صام في قوله إن شاء صام على  
حقيقته على الأقل دون الثاني إذ حقيقته الاسم لا من طواعية الغير إلى الغروب اهـ (وأقول)  
ما قلناه به مما لا ينبغي عنه شيئاً وذلك لأنه يلزم على ما ذكره من جعل الصائم على مريد الصوم  
تجاوزاً أحدهما في لفظ الصائم حيث استعمل في معنى مريد الصوم والثاني في لفظ أنظر حيث  
استعمل على هذا في معنى استمر فقطراً وذلك خلاف حقيقته قطعاً بخلاف جعل الصائم على  
حقيقته الذي هو قولنا فإنه يلزم عليه تجاوز واحد في قوله إن شاء صام فإنه على هذا التقدير  
يعني استمر صاماً ولا شبهة في أن تقليل الجواز أقرب إلى الأصل وتكثيره أبعد عن الأصل فقلنا  
أرجح ذلك وأمدعوه أن الصائم مجاز فيقبل التمام ثم شعبة قطعاً بل إطلاق اسم الفاعل على  
المتلبس بالحدث قبل تلبسه حقيقة كما ينص عليه كلامهم إلا في محل مع ردماً ومع شخصاً  
هناك وقد قال الفقهاء لو حلف لا يلبس حنث بالشروع الصحيح وإن أفسد الصلاة لصدق اسم  
الصلاة ويلزم على ما قلناه أن اسم الفاعل لا يكون حقيقة الأبعد التمام ولا ينوله أحد بل هو  
حينئذ مجاز قطعاً كما ساقى نصهم عليه في محله فقد بان أنه دفع قوله لا نقول هو أيضاً مجاز قبل  
تلبسه وقوله ويرجع المجاز الأول الخ أذ بان أنه قبل التمام حقيقة وإن مجرد بقاء صام على حقيقته  
لا يفي بدم لازم تجاوزين معه دون الأول (قوله فلا تتناولوها الأعمال) قال شخصاً العلامة أنه  
مناقشة لأن العام المخصوص ساقى أن عومه مراد تتناولوا لاحقاً اهـ (وأقول) جواب هذا  
المناقشة أن المراد بقرينة صريحه السياق لا تتناولوها الأعمال حكماً ومطلقاً وهذا ظاهر (قوله  
بمعاني الأدلة) أو رده شخصاً العلامة أنه ظاهر في أن عموم الأعمال أغما يخص بالصوم والصلاة  
من المذوبات وهو خلاف عموم التذنب في قوله ولا يجب المذوب ولو خص عدم الوضوء بعموم  
يحتاج إلى اعتذار في وجوب اتتمام الحج اهـ (وأقول) عذراً شارح في الاختصار على ذكر الصوم  
والصلاة مع اعتقاده عدم اختصاص هذا الحكم بهما أنه لم يثبت عنده من كلامهم التعرض  
لغيرهما صريحاً فله يجهل التصرف عليهم بالتصريح بغيرهما ولا يخصص المتن بما دون غيرهما  
على ما هو عادة في أمثال ذلك (قوله ووجوب اتتمام الحج) فيه أمران ١ الأول قال الكوراني  
جواب سؤاله قد رتب تقيده أن الفعل بالتشروع لا يلزم مع انكم أو جستم على من أفسد الحج

جهدت الصائم المتطوع  
امبريقه ان شاء صام وان  
شاء أنظر رواه الترمذي  
وفي رواية وقال الحاكم صحيح  
الإسناد ويقاس على الصوم  
الصلاة فلا تتناولوها  
الأعمال في الآية جمعاً بين  
الأدلة (ووجوب اتتمام  
الحج) المذوب (لأن قوله)  
أي الحج (كقضية) فأنما  
في كل منهما ما قصد الدخول  
في الحج

المنقل قضاءه في القابل وألزمتم المضي في فاسدهما بآب أن الحج من قبيل المستثنى لأن نقل الحج  
 كفره نية وكفارة إذا تعرض في نية إلى كونه فرضاً ونقلاً وأيضاً عدم خروجه بالانقضاء فرضاً  
 أو نقلاً متفق عليه وهذا الالتزام فيه لأن الحقيقة يجوزون الصوم الفرض فنية مطلق الصوم بل  
 بنية النقل وأما الالتزام باستوائهم في عدم الخروج بالانقضاء سامن القادر أذ لم يقولوا بالمضي  
 في الفاسد في نقل سواء اه (وأقول) ما ذكره في تقرير السؤال المقدر خطأ قطعاً وغفله فاحشة  
 عن تأمل المتن وانما تقديره كما يصرح به عبارة الجواب في المتن أن ما ذكرتم من أن انعام  
 المندوب لا يجب ينتقض بوجوب انعام الحج المنسوب أي الصحيح بدليل أن هذا السؤال على  
 قوله ولا يجب بالشروع وما ذكره من أن المراد بالجواب الزام الحنفية ليس في محله وانما المراد به  
 دفع النقض عليه ما فرغ بين الالتزام ودفع النقض فإن الثاني يكفي فيه حصول الفرق على قولنا  
 وما ذكره من أن الحنفية يجوزون الصوم الفرض فنية مطلق الصوم بل بنية النقل فجوابه بعد  
 تسليم الاستواء في سائر صفات النية أما أولاً فهو أن ثبت مذهبنا بالدليل وحينئذ ينقض الفرق  
 وأما ثانياً فيكفي بالنسبة للصوم اختصاص المجموع وإن لم يخص بعض أجزائه على أن هذا انما  
 يحتاج إليه لو كان المراد الزام الحنفية كما هو محتمل أما أن كان المراد دفع النقض علينا فيكفي  
 الفرق على قولنا فلتأمل والأمر الثاني فالزكشي كلام المستصف يقتضي أنه لم يخرج عن  
 القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضاً الاضحية فانها مسنة وإذا ثبت لزمت بالشروع اه  
 ونظر شيخ الإسلام في هذا الاستثناء (وأقول) أن أريد بقوله إذا ثبت تمام الذبح فاعل وجهه  
 النظر أن تمام الذبح يحصل التضحية فلا تصور هذا وجوب انعام بالشروع وإن أريد به  
 الشروع في الذبح فاعل وجهه النظر ما منع وجوب الانعام وأما أن وجوب الانعام لدفع تلف  
 المال لأن حيث الشروع في مقدور بل لكن عدم الانعام لا يستلزم التلف على الإطلاق كما هو  
 معلوم فلتأمل والله أعلم (قوله أي التلبس به) قال شيخنا العلامة تفسير للدخول وإشارة إلى  
 أنه محاذ لأن الدخول حقيقة هو العبور في الجسم اه وقضيه أن التلبس حقيقة وفيه توقف  
 فلتأمل (قوله في وجوب انعامهما المشابهة) فاما تقدمت فاما أخران «أحدهما  
 قال شيخنا العلامة فنه بحث لأن التشريك في الحكم بالمشابهة انما يصح مع الاشتراك في علته كما  
 هو منصوص عليه في حد القياس وما تقدمت من النية والكفارة وغيرهما ليس علته لوجوب  
 الانعام في الفرض ولأن موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجتمع فيه بلان  
 العلة أو أثرها ويحكمها اذ علته وجوب الانعام في فرض الحج انما هو كونه فرضاً وهو ليس بعلة  
 للامور المذكورة ولا تتبعته حيث كان في الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان اه (وأقول)  
 هو بحث قوى طامنا يظهر لنا قبل اطلاعه على ابداء شيخنا إياه ويمكن دفعه بأن هذا القياس  
 الذي أشار إليه المصنف من قياس الشبه وحاصله أن نقل الحج فرع تردد بين أصليين أحدهما  
 فرضه والاخر نقل غيره فالحق باكثرهما شياً وهو فرض الحج ومن الإجابة أيضاً ما نقل عن  
 الشافعي رضي الله تعالى عنه أن الحج اختص بالزوم المضي في فاسده فيكيف في صحيحه لكن  
 هذا داخل في قول المصنف وغيره فهو ما يقوى ما ذكره المصنف ويدفع البحث المذكور  
 \* والثاني قال الكوراني ثم لبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو أنه قال لا تصور لنا جناح تطوع

أي التلبس به (وكفارة) فانها  
 يجب في كل منهما بالجماع  
 المقسده (وغيرهما) أي  
 غير النية والكفارة كالتقاء  
 الخروج بالفساد فإن كلا  
 منهما لا يحصل الخروج  
 منه بفساده بل يجب المضي  
 فيه بعد فسادها والعمره  
 كالخروج فيما ذكر وغيرهما  
 ليس نقله وفرضه سواء فيهما  
 ذكر فالنية في نقل الصلاة  
 والصوم غيرها في فرضهما  
 والكفارة في فرض الصوم  
 بشرطه دون نقله ودون  
 الصلاة مطلقاً وبفساد  
 الصلاة والصوم يحصل  
 الخروج منهما مطلقاً فأرق  
 الحج والعمره غيرهما من  
 باقي المندوبات في وجوب  
 انعامهما لما بينهما  
 انقضاهما فاما تقدم



لان الخطاب به هو المستطوع فان لم يصح فالج في حقه فرض عين وان كان قد خرج فرض كتابة  
 وقد جعل من ان معنى الاستطاعة للمعتبر من الزاد والراسل وامن الطريق اعما هو شرط  
 الوجوب بناء على التيسر والتسهيل وذلك لا ينافي أن يجعل عادم هذه الاشياء المشقة ويتبرع عما  
 لم يوجب الشارع عليه كما في الصدقة كما اشار اليه اكرم الخلق صلى الله عليه وسلم افضل الصدقة  
 جهه المقل وان اراد انه بعض ما شرع فيه يجب عليه فهو اول المسئلة مع انه لا ينافي التثنية  
 بحسب الاصل فان قلت عادم الاستطاعة اذا حضر مكة وكان سالما من الموانع يجب عليه الحج  
 قلنا يشر من فيه حج مرة فان قلت من حج مرة أو أكثر لم يقع به تدايل فرض كتابة بناء على أن  
 احياء البيت كل سنة بالحج فرض كتابة قلنا لو سلم دخول مثله في عوم الخطاب بالاحياء  
 يقتض بالصبي المراهق فان جهه تدل بخلاف ذلك توجه اليه خطاب وبالجملة الاستدلال  
 بان الخطاب هو المستطوع مخصوفي الترضين فلا يتصور عطف غير سديد والله اعلم كلام  
 الكوراني (وأقول) أراد بعض الشراح الزركشي فانه بعد أن بين المتن بأنه جواب سؤال  
 مقدري الوجه الذي بيناه قال والذي يظهر عدم الاحتياج الى هذا لان الكلام في المدبوب  
 عينوا بالحج بخلاف ذلك فانه لا يتصور لنا عطف فان الخطاب به انما هو المستطوع فان لم يصح  
 فهو في حقه فرض عين والا ففرض كتابة فان اقامة شعائر الحج من فروض الكتابة على  
 المكلفين وجبته فلا يبيح اشكال في امتناع الخروج منه الاعلى قولنا ان فرض الكتابة  
 لا يلزم بالشروع على ما سألنا اه واذا تأملت ما بالقرنه عليه ظهر لنا ما به مما يجب منه أيضا  
 بقوله فهو اول المسئلة لا منشا له الاجل بل يذهب الشافعية اذا كلام عندهم في ان غير  
 المستطوع اذا تحمل المشقة يشرع وجب عليه الاتمام ووقع عن فرض الاسلام وقوله مع  
 انه لا ينافي الفلية بحسب الاصل يقتضي جواز كونه نقلا بحسب الاصل وليس يصح كيف  
 ولا يتصور عدم تقدم النقل على فرض الاسلام وكلامه فبين لم يصح مطلقا كما صرح به سياقه  
 غاية الامر انه اذا قدر على المشي سن له الاقدام لكن هذا لا يصح كون ما يأتي به نقلا بحسب  
 الاصل كما زعم جوازه وقوله قلنا لو سلم دخول مثله في عوم الخطاب فيه اشارة الى منع دخوله  
 في عوم الخطاب وهو منع باطل لا منشا له الاجزاء فان كلامهم لا يمتنع عدم دخوله فيه  
 بوجه كما هو معلوم على له المام به واما قوله يقتض بالصبي المراهق فان جهه تدل بخلاف ذلك  
 لا يتوجه اليه خطاب فان اراد به انتقاض قول الزركشي لا يتصور لنا عطف كما يصرح به  
 سياقه فهو مردود اما اولان كلام الزركشي في المكلف بالحج كما يدل عليه السياق وهو  
 البالغ العاقل وادل عليه قوله فان لم يصح فهو في حقه فرض عين فان هذا لا يتصور الا في المكلف  
 به وقوله على المكلفين أي حتى بالحج بدليل السياق ثم يرد ذلك على قوله والذي يظهر عدم  
 الاحتياج الى هذا ان ثبت جريان الخلاف في نقل الصبي أيضا وأما ثانيا فلان الكلام في نفي  
 نفوق يصح محللا تعلق هذا الحكم وهو وجوب الاتمام ووج المراهق وان كان تدا لا ينافي  
 وصفه بوجوب الاتمام اذ لا وجوب على المراهق واما الجدل على انه يجب على ربه أن يامر  
 باتمامه فتكلف ولا يمتنع انه لا معنى لتقسيمه بالمراهق فان حج الصبي وان لم يراهق فهو مع انه  
 تكليف محال للظاهر يتوقف على ثبوت أن ذلك من محل النزاع وان الناقل بوجوب اتمام

التثني بطرده في حق الولي بالنسبة للصبي بل وإن لم يبرح صحيح ونقل ما نالنا فلان ركشي ان يريد  
 بقوله ليس لنا حج تطوع أنه ليس لنا حج تطوعا لا فرضا وحينئذ نقول الكوراني فان حجه نقل  
 بالاختلاف ان أراد به مجرد ان الاقدام عليه تنقل لم يشهد لان الكلام على هذا التثني ليس  
 في ذلك وان أراد به يتبع نقله ولا يقع فرضا بالاختلاف فزعمه ببقية الخلاف غير صحيح وأنى له ينفي  
 الخلاف مع انه لما صور جماعة حج التثني بحج العبيد والصديان والجاهلين لان فرض الكفاية  
 لا يتوجه اليهم رده آخر ونه بأنه يسقط فرض الكفاية بهم وان يتوجه اليهم كما تسقط صلاة  
 الجنائز بالصبيان ولو مع وجود الرجال قال بعض الفضلاء وهو ظاهر في غير الجاهلين اما سقوطه  
 بهم وبالصبيان غير المميزين فحجه نظرا اه فاذا وقع هذا الاختلاف بين الفقهاء المتأخرين الذين  
 لهم غاية الاطلاع على كلام الأئمة ونهاية التدبر فكيف يصح في الخلاف الآن يجب بأنه لم  
 يقع فرض بل وقع نقلا لكنه سد مسد للفرض واما ما رابعا فلان استدلاله بأنه لم يتوجه اليه  
 خطاب غير صحيح اذا لا يلزم من عدم توجه الخطاب عدم الوقوع فرضا الا ترى أن من لم يستطع قضا  
 لم يضطرب ولو تكلف وقعه عن حجة الاسلام فضلا عن فرض الكفاية الآن يفرق بأن هذا من  
 أهل الخطاب في الجله وقد انقض بما قررناه انه لا يخاطب الا المستطيع وان وقع نكاح غيره أيضا  
 فرضا وان نكح الحرة البالغ الماعول وهو مرد الزكشي على ما هو ظاهر سابقه مختصر  
 في الفروض وأنه لا يتصور أن يكون تطوعا وأن قول الكوراني ان ذلك غير سديد وان نقض  
 قول الزكشي لا يتصور لنا حج تطوع بحج الصبي المراهق كما زعمه الكوراني غير صحيح لان كلامه  
 في المكلف كائمين ثم يفتقض بعد دعاء عدم الاحتياج الى ما ذكره المصنف ان ثبت جريان  
 الخلاف في نقله وان القائل بوجوب الانعام بطرده في حق الولي بالنسبة للصبي مع ما في حل كلام  
 المصنف على ذلك من البعد والتكلف (قوله والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ) قال  
 الكوراني لما ذكر أن الخطاب الواو من الشارع يكون الشيء سببا وشروطا مانعا خطاب وضع  
 أراد ان يعرف المذكورات لعدم دخولها في التكليف وكان الاولى أن يذ كر قوله وقد عرفت  
 حدودها قبل قوله وان ورد سببا وبخبره عن المباحث المتقدمة المتعلقة بالواجب والفرض  
 والمنع والخطاب الذي ذكره ليكون الكلام من تباط بعضه مع بعض اه (وأقول)  
 كان المناسب ان يقول أراد ان يعرف المذكورات لعدم فهمها عمدا ذكر في التكليف والوضعي  
 أو يقول لتوقف ايضاح الوضع على معرفتها المتعلقة بها واما قوله وكان الاولى الخ الدال على أن  
 كلام المصنف لم يرتبط بعضه مع بعض فهو صادر عن قلة التأمل وذلك لان المصنف ذكر قوله  
 وان ورد سببا الخ عقب بيان أقسام الخطاب التكليفي لغاية الارتباط بينهما لانهم ما قسموا الخطاب  
 وآخر قوله وقد عرفت حدودها عن قوله وان ورد سببا الخ للتنبيه فيه أيضا على حد خطاب  
 الوضع الذي هو القسم الثاني للخطاب عقب ذكره ثم لما فرغ من بيان أقسام خطاب التكليف  
 وبين خطاب الوضع وكان من أقسام خطاب التكليف الإيجاب كان مظنة السؤال عن  
 ترادف الواجب الذي هو متعلق الإيجاب الفرض لاستقبال معناه ما فاقا ديان ذلك ثم لما فرغ  
 من ذلك ناسب بيان ان متعلق التنب الذي هو أحد الأقسام أيضا وهو المنع والخطاب هل يقب  
 بالشرع الى قسم الواجب الذي هو متعلق الإيجاب ثم شرع في أقسام متعلق القسم الثاني

(والسبب ما يضاف الحكم  
 اليه) كذا في المستصفي زاد  
 المصنف لبيان جهة الاضافة  
 قوله (المتعلق) أي لهعلق  
 الحكم (به) من حيث انه  
 معترف للحكم (أو غيره)  
 أي غير معرف له أي مؤثر  
 فيه بذاته وأراد الله تعالى  
 أو باعتبار عليه الاقوال  
 الاشتملة في معنى العلة أي  
 حثما أطلقت على شيء معزول  
 أو له لاهل الحق تعترض  
 اهنا

من الخطاب وهو خطاب الوضع والحاصل انه ذكر في الخطاب وأقسام القسم الاول ثم  
 تعرض لما يتعلق بأقسام القسم الاول ثم بين أقسام متعلق القسم الثاني وفي هذا من الارتباط  
 والماسبة بالاحتياج على ذوي البصائر والتأمل فتأمل (قوله تنبيه على أن المعبر عنه هنا  
 بالسبب هو المعبر عنه في التماس بالعلم) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا ينبغي أن المعبر عنه بالعلم  
 من المعروف أو بقوله أخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قبل ما يضاف الحكم اليه لا متعلق  
 من حيث هو معرف فكيف يتعد المعبر عنه بهما اه (وأقول) لا انفصال لهذا الاعتراض إلا  
 اشتباه العارض بالمعروض وكثيرا ما يقع الخلل بسببه وذلك لأن المراد بالمعبر عنه في التماس  
 بالعلم هي ذات المعروف لا مفهومه كما أن المعبر عنه هنا بالسبب تلك الذات بعينها والآخر  
 عارضا للمعبر عنه هنا بالسبب هو مفهومه لا ذاته فلا إشكال في أن المعبر عنه هنا بالسبب والمعبر  
 عنه هناك بالعلم واحد وهو الذات على أن قوله هنا من حيث هو معرف لا يقتضي أخذ المعروف  
 عارضا لاحتماله لكونه جزءا كجواهر المواقف لما نقله الشارح عن شرح المصنف وقال انه معرف  
 لمفهومه فان من جعله اسما للمعرف فلا بد أن يكون ذاتا والام لا يمكن ميثاق المفهومه  
 المركب من الداخل والخارج خارجا فتأمل (قوله الذي هو الحق) فان قيل أي حاجة لهذا  
 مع قوله السابق معزواً وأوله الاصل الحق أجيب بانه لا يلزم من عزوه لاهل الحق أن يكون هو  
 الحق (قوله مبين غلظته) قال شيخنا العلامة المبين عند القوم هي الماهية لكن المبيّن قد  
 يكون ذاتا للماهية وقد يكون عرضيا لها وخاصة من خواص افلاك الأولى أن يقول مبيّن  
 للماهية بخصائصها اه وقد يقال بعد التسليم ما المانع من أن المراد بالخاصة الماهية العريضة  
 (قوله المعروف بالحكم) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال سألني أن العلم قد تكون حكما  
 شرعيا والمعلوم بها أمر احققا لكل الشعر بالسكاح وحرمة بالطلاق علمه لحياته كأي علم والعلّة  
 هي السبب كما قال في رد ذلك على تعريض المتن والاعتماد اه (وأقول) حاصله أن قيد المعروف  
 بالحكم يوجب عدم انعكاس التعريف إذا المعروف للامر الحقيقي من جهة السبب والعلّة ولا  
 يصدق عليه المعروف بالحكم اذ ليس ذلك الامر الحقيقي من الحكم ويجاب بجمع أنه ليس حكما  
 اذ المراد بالحكم هنا هو النسبة والمراد بالامر الحقيقي هنا ثبوت أمر حقيقي لموضوعه فهو نسبة  
 نامية نحو لها أمر حقيقي غاية الامر ان في قولهم قد يكون المعقول أمر احققا وقوله هم  
 في التمثيل السابق كنهانها بما يجب الاشتباه قبل التأمل والمراجعة والمواد في الأقل ثبوت  
 أمر حقيقي وفي الثاني ثبوت حياته أي له بل لا يتصور ان يراد الا ذلك اذ كل الشعر وحرمة  
 لاصحى يجعل معلوله ذات الحياة وما يصح بانهم أمر اذاد واما قلناه تغيير المصنف بقوله نزع اذا  
 جواز تعطيل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل يجوز تعطيل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي  
 ومثاله ان يعطل اثبات الحياة في الشعر بانه يحرم في الطلاق ويجوز بالسكاح فيكون حيا كالبدن  
 والحق انه جائز الخ اه (وأقول) فقد ضاع الحق حكا بقوله الحكم الحقيقي وفسره بالنسبة  
 بقوله اثبات الحياة في الشعر وحيث قد تعلق المعروف بالحكم متناول للمعروف للامر الحقيقي لانه  
 معرف للحكم كاتين والحكم شامل للشرعي والحقيقي ولهذا اطلت الشارح هنا وفيما أتى  
 في التماس فقه حده ولو تركنا عن ذلك كله بل ان يقال ان التعريف باعتبار الغالب أو ان

تنبيه على أن المعبر عنه هنا  
 بالسبب هو المعبر عنه في  
 التماس بالعلم كذا في لوجوب  
 الجسد والزوال لوجوب  
 الظاهر والاسكار لحركة  
 الجبر وإضافة الاحكام اليه  
 كما يقال يجب الجسد بالزوال  
 والظاهر بالزوال ويحرم الظاهر  
 للاسكار ومن قال لا يمتنع  
 الزوال ونحوه من السبب  
 الوقتي علمه نقلنا الى اشتراط  
 المناسبة في العلم وسأيت  
 انه لا يشترط فيها بناء على  
 انها بمعنى المعروف الذي هو  
 الحق وما عرف المصنف  
 به السبب ختامين غلظته  
 وما عرف به في شرح  
 المختصر كالا مسمى من  
 الوصف الظاهر المنضبط  
 المعروف بالحكم مبين لمفهومه  
 والتبدي الاخير للاحتراز من  
 المانع

المراد ما شأنه تعرف الحكم وهذا صادق بأنه يعرف غيره أيضا وأجل هذه القنون قد يتساحون  
 بمثل ذلك أو أنه للسبب والله عند الاطلاق ويدعى أن مادة النقص لا يقتضوا لها الاسم عند  
 الاطلاق فليتأمل (قوله ولم يقيد الوصف بالوجودي كما في المانع الخ) قد يطلب الفرق  
 بينهما من حيث المعنى حيث اعتبرت في المانع دون السبب (قوله آخره إلى  
 هناك) وقوله الآخر إلى هناك قال شيخنا العلامة ظاهره أنه استعمل الأول بخروج المحل  
 والثاني مرفوع المحل بدلا من محل اسم لا مع لافان محلها مرفوع بالاستدعاء ولا يصح أن يكون  
 بدلا من اسم لا وحده لأنه معرفة ولا لا تعمل في المعارف وقوله الآخر في المناسب هنا في معنى  
 المناسب هذا الموضع فهو مفعول به فقد أخرج هنا عن الظرفية فعملها من الظروف المتصورة  
 وفي كونه من الظروف المتصورة فظرووفة أه معلق عن شيخنا (وأقول) قد مر حوا  
 بأن هذا من الظروف التي لا تصرف وبأنه مقترن والى وسيتخذ ذلك اشكال في جبر الأولى بالى  
 وأما الثانية فلا حاجة إلى جعلها بدلا من المتبذ فان ذلك لا يناسب عدم تصرفها بل يصح جعلها  
 استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعلق بكها والمعنى لا يحل له كذا في محل من المحلات  
 الا هناك أى في ذلك المحل فهي باقية على ظرفيتها وأما الثالثة فهي ظرف محذوف أى المناسب  
 ذكره هنا أى ذكر في هذا المحل ثم ما حذف المضاف أى ذكر انفصل الضمير واستمر في المناسب  
 فلم يخرج عن الظرفية أيضا (قوله لأن اللغوي من أقسامه) اعترضه شيخنا العلامة فقال  
 وفي كون اللغوي من الشرعي منع لأن الشرعي هو متعلق الخطاب الشرعي ولا نسلم أن  
 اللغوي كذلك وليس المراد بقوله والشرط بأن مطلق الشرط لأن المصنف انما يتكلم على ما وقع  
 في قوله وان ورد سببا وشرطا وما نعا الخ ولوسلم فلا خصوصية للغوي بل العدة على من نحو ان  
 ذهبت الدار فانت طالق مثل اللغوي حيث قد والهر في العام أيضا اه (وأقول) هذا اعتراض  
 ساقت مبني على غير ما مر فات الحصر في قوله فان المصنف انما يتكلم على ما وقع في قوله الخ  
 ممنوع متعلا لا شبهة فيه اذ لا دليل عليه ولا دأى السبب ووقع الشرط في قوله وان وقع سببا  
 وشرطا الخ على وجه خاص لا يقتضى الاختصار في المبالغة على ما وقع فيه ولا يمنع المبالغة على  
 وجه أعم فانه يضمن ما يتكلم عليه مع زيادة الفائدة وأما قوله فلا خصوصية الخ فان أرادني  
 الخصوصية باعتبار مناسبة ذلك المحل فهو ممنوع لأن ذلك المحل لبيان الخصصات والمخصص هو  
 اللغوي كما قال الشارح هناك في عدم أقسام الشرط مانصه لغوي وهو المخصص الخ ولا محل  
 ذكر مسائل الأذالك المحل كما صرح به هنا وان أرادني الخصوصية باعتبار مجرى المكون من  
 أقسام الشرط فهو مسلم ولا يفيد لانا لم ندع الخصوصية من هذه الجهة وانما دعيناها من جهة  
 أن اللغوي ومسائله لا يناسبها الأذالك المحل كما عتذر بخلاف غيره (قوله المناسب هنا) وجه  
 المناسبة أنه يتكلم على أقسام متعلق خطاب الوضع المذكور في قوله وان ورد يكون الشيء سببا  
 الخ والذي من متعلقه ليس الا الشرعي (قوله كالطهارة للصلاة) أى بلوانها اذ الطهارة  
 لا توقف عليها ذات الهالة أى ايجاد حقيقتها وهذا مبني على أن الحقائق الشرعية هل تصدق  
 بالفاقد كالصحيح أو لا تتناول الا الصحيح فان قلنا بالاول استحتم لتقدير المضاف أو بالنسبة لم يصح  
 إليه هذا أصلا فآثره شيخنا العلامة (قوله المراد عند الاطلاق) أى فلا يراد ان منه مائع

ولم يقيد الوصف بالوجودي  
 كما في المانع لأن العلة قد  
 تكون عدمية كما سبباني  
 (والشرط بأن) في مجبته  
 المخصص آخره إلى هناك لأن  
 اللغوي من أقسامه مخصص  
 كما في أكرم ربيعة ان جاؤا أي  
 إبطا من منهم ومساألة الاستنية  
 من الاتصال وغيره لا محل  
 لذكرها الا هناك ثم الشرعي  
 المناسب هنا كالطهارة  
 للصلاة والاحسان لوجوب  
 الرجيم (والمانع) المراد عند  
 الاطلاق وهو مانع الحكم  
 (الوصف الوجودي الظاهر  
 المنضبط

الالة والسبب والتعريف لا يشترط فيكون قد سدا (قوله المعروف تقيض الحكم) قال شيخنا  
 العلامة تقيض الحكم رفعه لكن كنهه أريد به هنا حكم معين ضد الحكم السبب لوصف المانع  
 اشعار بتقصوه كمرمة القصاص المراد من تقي وجوبه لاشعار الابوة بها فيصدق حينئذ على  
 المانع حده السبب قطعا أي ولا يشاق ذلك المصدق اعتبارا بوجوبه الوصف في المانع دون  
 السبب لانه في السبب أعم فيصدق بالوجود فيقتل أي المانع ذلك إلا أن يلزم أن المانع مسبب  
 لحكمه ومانع لحكم آخر اه وجهه قوله لوصف المانع اشعار بتقصوه وصفه ثلثة لقوله حكم  
 وما أجاب به صحيح ويمكن أن يجاب أيضا بتعريفه قوله أريد به هنا حكم معين بل لم يرد به الايجز  
 الرفع والقي وأما الحكم الآخر فاعلمنا من دليل آخر فلهي ما أجاب شول الابوة من حيث  
 نفي وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبت حرمة سببه وهي ما قلناه هي نفي الوجوب  
 وأما نبوت الحارفة فبالدليل الذي أتممنا في ذلك فليست (قوله) فلا يكون إثمه  
 سببا في عدمه) أو رده عليه - أيضا العلامة ما لم ير القضاة تهاج به فقال قد يعترض هذا بأن  
 السبب في عدمه هو القتل الذي هو قتله لا الابن فلا يفتقر ذلك حكمه اه (وأقول) - جوابه أن  
 المراد هنا السبب البعيد فإن الولد سببه سدى القتل الأول لم يتصور قتله أباه فله مدخل في  
 القتل لثبوته عليه (قوله أضر أصافي) أي لانه أنسب: وصف تعقله على نسبة أخرى وذلك  
 معنى الاصافي (قوله وأطلق الوجودي على الابوة المرفوعة نظرا الى انه ليست عدم شيء وان  
 قال المتكلمون الاصابيات أو راعتبارية لا بوجوبية) قال في شرح القاصص في بحث القيز  
 قبل العدوي المعلوم وقيل ما يكون عدم ماطلة أو مضا فاقهر كجامع وجودي كعدم البصر عما  
 شأنه وأغبر مركب كعدم قبول الشكره وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث  
 لا يقبل الشكره والوجودي بخلافه فهو الوجود والموجود مطلقا ومضافا أو ما لا يدخل في  
 مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان المعنى عدمي والملاعي وجودي لم قال  
 شيئا العلامة بقوله الشارح نظرا الى أنه ليست عدم شيء أي ولاداخل ذلك أي العدم في  
 مفهومه الاشارة الى اطلاق الوجودي عليه بالمعنى الذي هو القول الثالث (وأقول) هو حسن  
 فيه ان نفيه بصح من جهة أن كلام الشارح على طريق الفقهاء ونحوهم الخاف على طريق  
 المتكلمين كما هو مرجح صبيحه فكيف يفسده بما ذكره المتكلمون ويجعله اشارة الى قول  
 ذكره مع ان توافق الطرفين في ذلك غير لازم ثم قال شيئا وقوله اعتبارية لا بوجوبية تعني على  
 القول الأول وهو أن الوجودي بمعنى الموجود اه (وأقول) في التخصيص بالقول الأول مع  
 إمكان الثاني أيضا بحيث لا يمتثل واعلم أن للاعتباري معنيين ما يكون له تحفة في نفس  
 الامر مع قطع الطر عن اعتباره متبرك لكونه وجودا في الخارج كالإمكان وما يكون  
 تحفة باعتبارنا ولوقطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق وإثبات اه (قوله) أما مانع السبب  
 والالة) أقول هذا كقوله السابق المراد عند الإطلاق الخ يدل على انه خارج عن التعريف وقد  
 صرح شيخ الاسلام جوابا عن كلامه نقله عن الزركشي بأنه خارج بالقد لا يخرج وقد ينظر في  
 خروجه بأنه يعرف عدم النبوة المستلزم لعدم الحكم لاقتراط الأمر والالاه كاس في الالة  
 فهو وصف انتبض الحكم بواسطة تعريفه لتقيض السمية فان قلت الاستلزام ممنوع بلوا

المعروف تقيض الحكم) أي  
 حكم السبب (كالابوة في)  
 بلب (القصاص) وهي كون  
 أنفائل أباه القتل فانه مانعة  
 من وجوب القصاص السبب  
 من القتل لحكمة وهي ان  
 الاب كان مبييا في وجوده  
 فلا يكون انتسبا في عدمه  
 وأطلاق الوجودي على الابوة  
 التي هي أضر أصافي صحيح عند  
 الفقهاء وغيرهم نظرا الى  
 أنها ليست عدم شيء وان  
 قال المتكلمون الاصابيات  
 أو راعتبارية لا بوجوبية  
 كما سأل في تعميجه في أواخر  
 الكتاب أما مانع السبب  
 والالة ولا يذكرا الامتداد  
 بأحد هاتين في وجه  
 الالة

المتعبد بعلمين ومانع أحدهما لا يكون مستلزما للتعريفه عدم العلم به لانه اذا عرف انتفاء  
 سببه أحدهما لا يلزم منه انتفاء الحكم بل وان أن يوجد بالعلم الاخرى قلنا اما لا ولا فالاعتبار  
 بعلمين ما له الى أن العلم أحدهما لا يعينه فالمانع العلمية والمانع العلمية أحدهما لا يعينه فمانع  
 أحدهما بخصوصه ليس مانع العلم بالحقبة ومانع أحدهما لا يعينه يستلزم انتفاء نقض  
 الحكم لانه اذا اتفق سببه أحدهما لا يعينه أي القدر المشترك اتفق سببه كل منهما فينتفي  
 الحكم واما ثانيا فانورد الاعتراض على منع التعبد بعلمين الذي صححه المصنف كما سيأتي واما  
 ثالثا فانورد في العلم بالحقبة واحدة ويمكن دفع ذلك كله بان المراد المعروف ابتداء بلا  
 واسطة كما هو المتبادر (قوله والعلم الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال جرى على مقتضى  
 ما سبق من ان الصحيح ومقابله من أقسام متعلق خطاب الوضع وذلك مجموع قال العضد تابعها  
 لان الخطاب الى آخر ما حكاه عن العضد في تأييد هذا المنع وجوابه اما أولا فلا يخفى ان  
 مجرد مخالفة المصنف للعضد كائن الحجاب لا يوضح الاعتراض به عليه اذ قول عالم لا يكون  
 مجرد صحة على عالم آخر خصوصا والمصنف مع ضيقه في هذا الفن وعلم كعبه فيه وسعة  
 اطلاع على قواعده وشوافيه تاجر عن ابن الحجاب واطلع على كلامه بحيث صار نصب  
 عينيه كيف لا وهو مشروحه بما قاله الابد قوى عنده واما ثانيا فبعد ما ذكره المصنف من  
 معنى الصحة لا يلزم جريانه على مقتضى ما سبق اذ لم يصحح بان معرفة الموافقة بالتوقف من  
 الشارع بل كلامه صالح لكونه مجرد العقل فلا يكون مخالفا لما ذكره العضد كائن الحجاب  
 نعم اذا ضم ما ذكرهنا الى ما قدمه بقوله وان ورد الخطاب يكون الشيء صحيحا أشكل لانه اذا  
 كانت الصحة الموافقة كان معنى قوله وان ورد الخ وان ورد الخطاب يكون الشيء موافقا فليزيم  
 اعتبار ورود الخطاب يكون الشيء موافقا فتكون الموافقة أمر توقيفيا فيقال ما قاله العضد  
 كائن الحجاب ويشكل في نفسه فان الظاهر عدم ورود الخطاب بالموافقة اللهم الا أن يراد  
 ورود بذلك ولو بالقوة وان وروده بالمعتبرات في الصحة في قوة ورود بان مجعها موافق  
 للشرع أو يدعى ثبوت نص شرعي من الشارع بان الموافقة في مواضع الصحة (قوله وقوعا) القرض  
 بيان المعنى لاعتبار خصوص التميز فلا يخفى انه يفتى عن ذلك تقدير مضاف الى الفعل القدر  
 أي موافقة وقوع الفعل الخ (قوله لاستجماعه ما يمتد به شرعا الخ) اعترضه شيخنا العلامة  
 فقال تفسير الموافقة به يقتضي انتفاء ما عن صلته من ظن انه متطوع ثم شبه له حديثه فينتفي صحته  
 على هذا القول وسبب اني انما صححه عليه اه (وأقول) هذا الاعتراض لا ينبغي ان يكون الا  
 وهو الان الظاهرة لا مجرد شرعا في الصلاة أعظم من المسبقة والمقتونة بالمعنى الاتي تحريره  
 فدعوى الانتفاء المذكورة غير صحيحة قطعاً ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهي صحيحة  
 لاستجماعها ما يمتد به شرعا اذ الظاهرة مطلقا غير معتبرة في اذهي انما اعتبر عند القدرة عليها  
 وصلاته يرضى لتفسيره اقبلة لتقدم من لوجهه اليها اذ الاستقبال حينئذ غير معتبر في حقه (قوله  
 بخلاف ما لا يقع الاه وافقا للشرع) لم يقل وبخلاف ما لا يقع الا بخلاف الظهور لانه لا يكون  
 صحيحا وكلامه هنا انما هو في الصحة وسبب اني الكلام على الملازمة (قوله ليست من معنى الصحة  
 الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال تقدير هذا ما سبب في في مسئلة التقليد في أصول الدين من

(والصحة) من حيث هي  
 الشاملة لصحة العبادة والصحة  
 العقد (موافقة) الفعل  
 (ذي الوجهين) وقوعا  
 (الشرع) والوجهان موافقة  
 الشرع ومخالفة أي الفعل  
 الذي يقع تارة موافقا للشرع  
 لاستجماعه ما يمتد به شرعا  
 وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك  
 عبادة كان كالملازمة أو عقدا  
 كالبيع الصحة موافقة  
 لشرع بخلاف ما لا يقع  
 الاه وافقا للشرع كعقود  
 الله تعالى اذ لو وقعت مخالفة  
 له أيضا كان الواقع جهلا  
 لا معرفة فان موافقته للشرع  
 ليست من معنى الصحة فلا  
 يسمى هو صحيحا فصحة  
 العبادة

إطلاق العبادة على الإيمان نفسا وإشباتا وتخصيص المطلق بعبادة ذي الوجهين كما يأتي على ذلك  
 أظهر بطلاننا قال تعالى وذوقوا الباطل إن الباطل كان زهوقا قال الرخشري الباطل الشر لا  
 أظهر بطلاننا قال تعالى وذوقوا الباطل إن الباطل كان زهوقا قال الرخشري الباطل الشر لا  
 (وأقول) لا يتبعه على عاقل أن هذه الأسماء اصطلاحية وأنه لا يعترض على وضع باعتبار وضع  
 آخر وأنه لا يكتفى في مادة القصد بمجرد الاحتقال بل لا بد من تحققها وكثيرا ما يكتفى في شجنتها فيها  
 بمجرد الاحتقال وذلك من المردود عند العلماء والمثربك بين الفضلاء وحديثه فالجواب عما  
 الأول فهو بالانسلم أن إطلاق العبادة على الإيمان نفسا وإشباتا باعتبار هذا الاصطلاح بلوإزاء  
 أن يكون مجازا أو باعتبار اصطلاح آخر مسلما لكن معنى العبادة باعتبار هذا الاصطلاح  
 موجود فيه ويزرق ظاهر بين الإيمان ومعرفة الله تعالى وهي أدراكه على ما هو به  
 لا تكون الموافقة بحسب اختلاف الإيمان فانه عبارة عن تصديق مخصوص أي التصديق بحسبه  
 أمور مخصوصة بشرط مخصوصة فهو ذو وجهين لأنه نازع بجميع ما يعتد به فيه شرعا فيكون  
 موافقة للشرع ونارة لا يتبع جميع ذلك فتكون مخالفة فلا إشكال في وصفه بالعبادة وليس ما يأتي  
 مخالفا لما بها وكان معنى الاعتراض ظنه أن المراد معرفة الله تعالى هنا هو الإيمان وهو ممنوع  
 فإن قيل قد اعتد بغير الموافقة كونه فعلا كما يفصح به كلام الشارح والإيمان ليس بفعل قلنا  
 المراد بالله في أمثال هذه المباحث ما ينحل الاعتقاد كما حقق في الكلام على تعريف الحكم  
 بأنه خطاب الله المتعلق بفعله المكلف فان قلت يجب أن الكلام في صحة العبادة والعبادة  
 دون غيرها كجليل على ذلك اقتصار الشارح على قوله المأذلة لعبادة العبادة وصحة العقد وعلى  
 قوته عبادة كان كالملازمة أو اعتقادا كاليسع والإيمان ليس عبادة كما صرح به غير واحد كشيخ  
 الإسلام في شرح المقرحة حيث قال والطاعة غير القرية والعبادة لان أمثال الأمر والنهي  
 والقرية ما تقرب به بشرط معرفة التقرب اليه والعبادة ما تقرب به بشرط النية ومعرفة المعبود  
 فالطاعة توجد به ونهما في النظر الموقف إلى معرفة الله تعالى إذ معرفته إنما تحصل بتفهم الظاهر  
 والقرية توجد به دون العبادة في القرب التي لا تحتاج إلى به كالعتق والوقف اه قلت فليس غار  
 اما ولا فلا الظاهر أن الشارح لم يريد بالعبادة هذا المعنى والالزم خروج الوقف والعتق  
 وتجوهرهما وهو بعيد واما ما إذا كان اقتصار الشارح المذكور في الموضوعين ليس صريحا على  
 ارادة التخصيص بالعبادة والعقد فليست أمنا من الثاني فهو بالانسلم أن إطلاق الباطل على  
 الشرك في الآية الشريفة بهذا الاصطلاح بلوإزاء أن يكون مجازا أو بالمعنى الذي  
 أو باصطلاح آخر فليست أمنا (قوله أخذا مما ذكر) قال شيخنا العلامة أي ما هو ذا حال مقدمة  
 على صاحبها وليس مقعولا من أجله اه أي افتقد شرط المفعول لأجله كما يعرف بالتأمل (قوله  
 أي اغناؤها عنه) دفع لما يروى من المتقن ثبوت القضاء ثم مقولته فيجب أن المراد أن يكون  
 على وجه يمنع ثبوته (قوله بمعنى أن لا يحتاج إلى فعلها ثانيا) هو بيان معنى اغناؤها واعتزله  
 شيخنا العلامة بأنه المطابق لاعتنائها أو أن لا يجوز لأن الاحتياج وصف المكلف  
 وعدم الاحتياج وصف العبادة الموصوفة بالاغناء اه (وأقول) غاية الأمر أن هذا تفسير  
 للاغناء بلازمه ومثلها يرتفع دافع فلا إشكال فيه وجهه على أن الاحتياج توصف به العبادة  
 أيضا بأن يضبط بحتاج بفتح التثنية القويصة أي بأن لا يحتاج العبادة في آخرها مع هذه

أخذ مما ذكره موافقة العبادة  
 ذات الوجهين وقوعا للشرع  
 وان لم تقسم القضاء (وقيل)  
 العبادة (في العبادة امقاط  
 القضاء) أي اغناؤها عنه  
 يعني أن لا يحتاج

التكليف به لا يقال اسناد الاحتجاج اليها بهذا المعنى بخلاف لا نقول واسناد الاحوال اليها  
 مجازاً اي (قوله الى فعلها ثانياً) أي ولو في الوقت القضاة هنا يعنى مطلق الفعل ثانياً لا بالمعنى  
 الآتي كما هو مسمى (قوله كصلا من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحاً على الأول  
 دون الثاني) عبارة الزركشي ويؤيد على القولين صلا من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه فعند  
 المتكلمين وقعت صحته بالنسبة الى ظن المكلف وعند الفقهاء هي باطلة وأما رابعهم الى أن  
 النزاع لفظي والاحكام متفق عليها وجرى عليه القرافي قال لانهم اتفقوا على أنه في صلاته  
 المذكورة موافق لأمر الله وأنه يثاب عليها وأنه لا يجب عليه القضاء اذا لم يبين حدثه ويجب  
 اذا تبين ولكنه خلافهم في النقطة الصحة هل وضع لما وافق الامر سواء وجب القضاء أم لم يجب  
 او لم يمكن أن يتعقبه قضاء وليس كذلك بل الخلاف معنوي والمتكلمون لا يوجبون القضاء  
 وروصدتهم ايها بالصحة صريح في ذلك فان الصحة هي الغاية من العبادة ولا يشترط كره هذا  
 فلا شافعي في القديم مثله فيما اذا صلى بنحس لم يعلم أنه لا يجب القضاء نظر الموافقة الامر حال  
 التلبس وكذا من صلى الى جهة ثم تبين الخطأ في القضاء قولان للشافعي بل الخلاف بينهم مقروح  
 على الاصل وهو ان القضاء هل يجب بالامر أو يتجبد في الأول بنى الفقهاء قولهم انهم اسقطوا  
 القضاء وعلى الثاني بنى المتكلمون قولهم انهم وافقة الامر فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص  
 جديده اه وفضته ان ما اشتهر في القروع أن القضاء بأمر جديد ليس قول الفقهاء بل قول  
 المتكلمين (قوله التي هي أخذاً مما تقدمت موافقة الشرع) أو رده عليه شيخنا العلامة فقال  
 هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق في الحيض فانه صحيح غير موافق للشرع فان قيل الطلاق  
 حل لا عقد قلت فنفرد على التعريف المقتضى لمطلق الصحة فليتامل اه (وأقول) تأملنا فقلنا أن  
 هذا اليراد لم ينشأ إلا عن سوء وذلك لان المراد بموافقة الشرع اجتماع ما يعبر فيه شرعاً كما  
 صرح به الشارح وحاصله اجتماع أمر كانه وشروطه والطلاق في الحيض قد استجمع ما يستبر  
 فيه شرعاً من كونه صادراً من زوج مكلف الى آخر ما قبله الفقهاء من الامور المعبرة فيه وما  
 خالوه عن الحيض فلم يعبر فيه لا ركناً ولا شرطاً وان كان واجباً في نفسه وفرق كبير بين ما يعبر في  
 الشيء بأن يكون ركناً أو شرطاً فيه وما يجب معه من غير اعتبار فيه كذلك والحاصل ان هنا  
 أمرين حل الطلاق والاعتداده والآخر من الحيض معبر في حله لافي الاعتداده كما ان  
 الصلاة يعبر في الاعتدادهما اجتناب غضب سترتهم أو مكلتها وان اعتبر ذلك في حلها (قوله  
 فالصحة منشأ الترتيب الخ) أو رده شيخنا العلامة ان في كلام المصنف تناقضاً لا تجعل الاثر  
 مسبباً عن الصحة كما هو قضية البناء في قوله وصحة العقد وجعله مسبباً عن العقد كما هو قضية  
 اخافته اليه اذا معنى لاثراً للثني الاما يترب عليه ويتسبب عنه ثم أجاب بأن الصحة هي السبب  
 والمؤثر حقيقة ولما كانت صفة العقد تعلم معه كالشيء الواحد أصف الاثر المجازاً شافعاً  
 اه (وأقول) يجب أيضاً ما لا يفتنع ما جرى عليه هذا اليراد من أن إضافة الاثر الى العقد  
 تقتضي أنه مسبب عنه بل قد يكون معنى تلك الإضافة مجرد تبعه ذلك الاثر للعقد في الحصول  
 وان كان السبب شيئاً آخر اذا لا يمتنع أن يكون الشيء سبباً في تبعه أحد أمرين لا تخفى ان  
 نحو حل الانتفاع أثر العقد مجرد انه يتبعه في الحصول وان كان سبب التبعية هو الصحة وحينئذ

الى فعلها ثانياً فما وافق من  
 عبادة ذات وجهين الشرع  
 ولم يسقط القضاء بصلاته من  
 ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه  
 يسمى صحيحاً على الأول دون  
 الثاني (وبصحة العقد) التي  
 هي أخذاً مما تقدم موافقة  
 الشرع (ترقب أثره) أي أثر  
 العقد وهو ما شرع له العقد  
 كحل الانتفاع في البيع  
 والاستمتاع في النكاح  
 فالصحة منشأ الترتيب  
 لانفسه كما قيل قال المصنف



فلا إشكال مطلقا وهذا في غاية الظهور وأما ثانياً فيكون السبب التام بجوع الدليل  
وجهته أو الدليل شرطاً صحت فكل منهما مبني ناقص أو أحدهما شرط في سببية الآخر وسبب  
الآخر هو ناقص حالاً لأن إضافة الأثر إلى العقيد اعتباراً منه سببية في الجملته ودون الباء على  
الصحة لسببيتها أيضاً في الجملته أو لاستراطها في سببية العقيد وشرط السبب سبب في الجملته قطعا  
ولم تأمل (قوله) معنى أنه مبني واحد وقوله لا يعني أنها حتمية وجبته) اعترض ذلك شيخنا  
الاعلام مفسر قال لا ريب في أن كلا من الترتيب والصحة من الأمور الاعتبارية التي ولا بد لها  
في الخارج فالوجود المستند اليها في كلام الخارج أن كان الخارجى كما هو ظاهر لم يصح وأن  
كان الدخلى فإن المتكلمين لا يشترطونه وإن أنشأه الحكماء (هـ) (وأقول) لم ينشأ هذا الاعتراض  
الاعمى غفلة أو وقع فيها بسبب الاعتراض وسبب الثاني بمعنى وبمعنى وذلك لأن الأثر المشهور أن  
الأمر الاعتباري له معنيان أحدهما ما لا تحقق في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتبار مقسب  
الآخر ليس من جملة الأعيان والأخر ما يكون تحققه باعتبار الاعتبار ولو قطع النظر عن الاعتبار  
لم يكن له تحقق وإن الخارج أيضاً معنيان أحدهما ما يرد الأعيان والأخر خارج التسمية  
الدخنية وهو بمعنى الواقع ونفس الأمر وهو أعم من الأول كما هو ظاهر وإن معنى كون الشيء  
موجوداً في الخارج معناه الأول لأنه من جملة الأعيان المحسوسة ومعنى كونه موجوداً في  
الخارج معناه الثاني لأنه تحقق في حد نفسه من غير توقف على اعتبار مقسب وإن لم يكن من  
جملة الأعيان إذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا بجملة كرم الهيا المشهور لا يثبت على  
صاقل أن كلا من الصحة والترتيب من الأدوار الاعتبارية بالمعنى الأول للاعتباري لأنهما  
أمران متحققان في حد ذاتهما لا يتوقف حقيقةهما على اعتبار مقسب وليست الأمور  
الاعتبارية بالمعنى الثاني لما ذكر وإن كلا من الأمرين الموجودات الخارجية بالمعنى الثاني للخارج  
لما تبين أنهما متحققان في الواقع ونفس الأمر وإن لم يكونا من جملة الآلهة فإن أود الشرح  
بالاعتبارية فيما أقام من أنهما من الأمور الاعتبارية بالمعنى الثاني للاعتبارية فهو غير صحيح  
لما تبين أو المعنى الأول لهما فقله أن كان الخارجى الخ قلنا مختاراً أنه الخارجى قوله لم يصح قلنا إن  
أردت الخارجى معناه الأول لما قلنا لم يصح إلا أن الخارج لم يرد هذا المعنى فلو وجهه سبب  
لهذا الاعتراض وإن أردت الخارجى معناه الثاني فنقول لم يصح غير صحيح وقد مر جواباً بأن  
التسمية الخارجية مع كونها من الأمور الاعتبارية كما مر جواباً أيضاً من الموجودات الخارجية  
بالمعنى الثاني للخارج ولما أنشأناه الدخلى قوله فإن المتكلمين لا يشترطونه قلنا لا يصح هذا التي  
على إطلاقه فقد أثبتهم منهم كما مر جواباً في شرح المقام وكفى بهم سنداً للصحة التمهيد  
بالوجود بل لو فرض أنه لم يثبت أنه لم يثبتهم كفى البناء على قول الحكماء وأما ذكرنا أخيراً أن القول  
الثاني بجواز كل كلامه وما دل عليه من أنه لو قال المتكلمون لصح الوصف بالوجود ولا هذا  
لا يناسب المقام إذ ليس الكلام في تبعية أحدهما للآخر في الدخلى بل في الخارج على أن لزوم  
أحدهما للآخر في الدخلى غير مسلم كما لا يخفى تأمل (قوله) كما لا يقدح في سببية ما  
النسب) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد يفرق بينه وبين صحة العقيد بأنه مستقر الوجود وحال  
وجود الشرط وهي حالة أقدم المانع من عدمه فلا تعداها موصوفاً فكيف يكون السبب

بمعنى أنه حتمية أو جملته هو  
ثاني معناه لا يعني أنها حتمية  
وجبته نشأتها حتى ربه  
الصحيح قبل انقضاء الخيار  
فأنه صحيح ولم يترتب عليه  
أثره ووقوف الترتيب على  
انقضاء الخيار المانع منه  
لا يقدح في كون الصحة  
منشأ الترتيب كما لا يقدح في  
سببية مثل النصاب لوجوب  
التركة وتوقفه على حوالان  
الحول وقدم الترتيب على  
المشأ

المعرف للحكم بجهة وجوده معرقا وهو عدمه اه (واقول) يكفي في كون السبب معرقا بجهة وجوده وجوده في أحد الأزمنة وقد وجد هنا فيما مضى وعرف بذلك الوجود الماضي بقوله بجهة وجوده قلنا ولو في الجملة وقوله معرقا وهو عدمه قلنا هذا ممنوع وانما عرف باعتبار وجوده السابق بل نقول لم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده سال وجوده وتحققه ان العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده متصلا به حيث لا خيار ومنفصلا عنه بالخيار عنده وجود الخيار لان الشارع جعله أمارا على وقوع أثره بعده كما انه جعل الخيار أمارا على تأخر الأثر مادام أثرا فقد علمنا بوجود العقد الصحيح حال وجوده ان أثره يقع بعده وعلمنا بوجود الخيار ان ذلك الأثر متأخر مادام الخيار باقيا فإذا انقطع الخيار علمنا بثبوت الأثر بخصيصة دلالة العقد الصحيح حال وجوده فلم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه فتأمل فانه حسن دقيق واعلم اننا لو قلنا ما قاله المصنف من التوجيه على المنع والقياس الذي ارتكبه على السند وكان ثمرة تراضا ادعى ان توقف الترتيب على انقضاء الخيار يردح في كون الخصمة معاشا الترتيب دفعه المصنف وأسند به مثله ان كذا لكان عدم تأخر هذا الفرق في غاية الوضوح لان غايته حينئذ ابطال السند الغير المأوى وذلك لا يفيد كما تقر في محله (قوله) لينأى له الاختصار فيما يليهم ما اعترضه شيخنا العلامة بأنه لزم عليه العطف على معمولي عاملين مختلفين وعلى منه الجمهور اه وقال الكل قوله لينأى له الاختصار أي للاعادة المحصر أيضا كما فانه في منع الموانع اذ هو مستفاد هنا من تقديم المبتدأ أيضا اه (واقول) اما اعتراض الشيخ بغوايه اما أولا فلا يلزم لزوم العطف المذكور وذلك لاننا ان جعل هذا العطف من قبيل عطف الجمل بأن يقدرا على الجوار والجرو رأى بجهة بعد العطف لتم الجملة المعطوفة لان التباين يجوز حذفه لقريته وهي هنا كذا نظيره في الجملة الاولى أي بجهة العقد ترتب أثره وبذلك أن الجملة في صور الامتناع قدروا الجار ليخرج عن الامتناع لانه يجوز حذف الجار وابقاء عمله اذ ادل عليه دليل كتحقق ذكره في تلك الصور والتقدير في قولهم في الدار زيد والجارة عمرو أي وفي الجارة عمرو فكون من عطف الجمل وبعبارة الرضى وهما أي سبويه والقراء الملتصقان يضمنان الجار في كل صورة فوهم العطف على عاملين نحو قولهم ما كل سوداء قرة ولا بيضاء شحمة أي ولا كل بيضاء وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات عزابته أي وللذين الخ اه أي جملة للذين كسبوا الخ عطف على جملة للذين أحسنوا الحسن وزيادة واذا جوز حذف الجار اذ ادل عليه دليل كان قياسه ان يجوز حذف الجار والجرو واذا دل عليه دليل بل ان جملتنا الجار في كلامهم على الجنس الشامل للواحد والا كتر مثل ما نحن فيه وكان من أفراد ما ذكره لاشتماله على يارين أحدهما الباء الجارة لجهة والثاني صحة الجار للعبادة واما ثانيا فسلمنا لزوم العطف المذكور لكن يكفي في خصته في مثل ما نحن فيه ان يخرج به على قول قائله بالاختصاص والكسافي والقراء والراجح كما نقله عنه في المفسر واعتداه ابن الحاجب في كافيته حيث قال واذا عطف على عاملين مختلفين لم يجوز خلاف القراء الا في نحو في الدار زيد والجارة عمرو اه واما ما ذكره المكال فبجهة أخرى فيجوز أن يقصد المصنف بتقديم التلخيص تقديم المبتدأ أية الاتباعي استنادته من جهة أخرى فيجوز أن يقصد المصنف بتقديم التلخيص

لينأى له الاختصار فيما يليهم ما اعترضه شيخنا العلامة بأنه لزم عليه العطف على معمولي عاملين مختلفين وعلى منه الجمهور اه

غير المعتبر مستفادة من جهة إجماعنا بطلان الحكم لا يقال هذا لا يناسب قوله ان التقديم  
 لا فائدة للمصر لانه يقتضى توقف المصير عليه لا ما تقول هذا مخرج بل وان كان التقديم  
 لا فائدة للمصير من تلك الجهة أيضا والثاني ان روجه استفادته من التقديم أيضا كما انه عموم  
 المبتدا وشي من الخبر كما في الاثن من قرين والكرم في العرب (قوله) يستقدم مرجع الخبر  
 عليه (قوله) شيخنا العلامة هذا التقديم للمرجع غير لازم لانه مع التامير مستقدم رتبة وهو كذا  
 في الجواز اه (واقول) اعلم ان هذا المستلزم احداهما ان يلبس الخبر المتقدم بصير المبتدا  
 المؤخر فخرق دار زيد وهذا جائز قال ابن مالك اجماعا ونزع أبو حنيفة في دعوى الاجماع بما روي  
 عليه والثانية ان يلبس الخبر المتقدم بغير ما أضيف اليه المبتدا المؤخر نحو في دار قيام زيد  
 وفي دار هذا اختلاف وقضية كلام ابن مالك أن الجوهري على المتع فانه اقتصر على نقل الجواز  
 عن الاثن حيث قال في تسميه ويجوز في داره زيد اجماعا وكذا في داره قيام زيد وفي داره  
 احد هذين الاختصاص اه لكنه توخى بأن المتقول عن البصريين هو الجواز كما لا يخفى  
 بخلاف الكوفيين فانهم على الجمع ولا يخفى ان ما نحن فيه من صور المسئلة الثانية لان الكلام  
 في ان الامر الذي هو قولنا وترتب أثر العقد بعبثه لوقد انظر فيه الذي هو الجواز والجور ومن  
 غير تعيين الخبر بالطاهر وبالله عكس بأن قيل وبعبثه ترتب أثر العقد بل يستقدم مرجع الخبر  
 ولا يخفى ان قولنا وبعبثه ترتب أثر العقد تليق قولنا في داره قيام زيد اذ لا فرق كما هو ظاهر بين  
 اضافة المبتدا الى مرجع الخبر كما في هذا المثال واضافته الى مضاف الى مرجع الخبر كما يجب  
 نحن فيه بجامع ان رتبة التقدم انما هي للمبتدا بالاضافة وأما ما أضيف المبتدا اليه بواسطة  
 أو غيرها فاستحقاقه التقدم انما هو بالتبعية للمبتدا لكون المضاف والمضاف اليه كذا في  
 الواحد بل هذا امر ادهم قطعاً وحيث يتضح كل الانضاح فساد اعتراض الشيخ لانه ان اراد ان  
 كفاية تقدم المبتدا رتبة هاهنا جواز تقدم الخبر على مرجعه متفق عليه فهو غير صحيح لما تقدم  
 من الخلاف في جواز ذلك وان سلم الاختلاف فيها لزمه الاعتراف بحسن ما صنعته المصنفان  
 فيه احترازاً عن الوقوع فيما منه الكوفيون بل الجوهري على ما اقتضاه كلام ابن مالك ان  
 لا شبهة لمعاقل في استعسان ارتكاب الامر المتفق على جوازه والاحتراز عن الامر المختلف ولو  
 على قول وبما أشك فيه ان الشيخ لم يستحضر الفرق بين المستلزمين ولا يميز احدهما عن الاخر  
 فلذا خال ما دلى على انالو قطعنا النظر عن الاختلاف في المسئلة لم يرجع الاعتراض أيضاً لان  
 تقديم المرجع أولى وان جاز اختلافه حيث لا مانع لانه الاصل فالحاقلة على التقديم لنفسه  
 لا لتوقف الجواز عليه حتى يرد ما قاله الشيخ وكأنه وقع في خاطره ان الشارح عبر بذلك أو انه  
 مراده بتبادر الى هذا الاعتراض (قوله) والعبادة ابرأوها (قوله) شيخنا العلامة فقال قال  
 ابن الحاجب الاجراء الامتنال وهو كما مر الايمان بالمأثور به على وجهه فهو موافقة للعبادة  
 الشرع التي هي صحتها فاجراء العبادة صحتها الانشائي عنها كما يقتضيه المتن وسرح به الشارح  
 قلنا مل اه (واقول) تأملنا قطعنا ان فساد هذا الاعتراض مما لا يخفاه على أحد وذلك لان  
 حاصله ما قاله المصنف مجرد وثباته ما قاله ابن الحاجب مع قطع كل عاقل بان كلام المصنف  
 والشارح غير قليل لاين الحاجب ولا نقال عنه وبانه اطلع على ما قاله وخالفه عن قصد وبدون

يستقدم مرجع الخبر عليه  
 (و) بعبثه (العبادة) أي  
 القول الرابع في معناها  
 (ابرأوها) أي كفايتها في  
 مقربة التعبد أي الطلب  
 وان لم تسقط الشبهة (وقيل)  
 ابرأوها (استطاعت الشبهة)  
 كعبثت على القول المردوح  
 فالعبث منشأ الاجراء على  
 القول الرابع في ما مر اذ قد  
 له على المردوح في معناه  
 (ويخص الاجراء بالملاب)  
 من واجب ومنهوب

اعتناق مخالفة ابن الحاجب وأنه لم يقم عقل ولا عقل بالمتناع مخالفة خصوصاً من مثل المصنف  
مع ماله من الباع الواسع في الاطاحة بهذا الفن وتحقيقه وكثرة استدراكه فيه على ابن  
الحاجب وغيره ولا يخفى كلام الأصوليين فيما ينقله أو يقرره وخصه وصامع عدم اتیان الشيخ  
بما يرجح ما قاله ابن الحاجب أو يصف ما قاله المصنف ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن  
اعتراضات باردة لا سب لها ولا ممتد لها لا مجرد الخجة فاعتبروا يا أولى البصائر (قوله أي  
بالعبادة لا يتجاوزها إلى العقد) فيه أمران ١ الأول قال شيخنا العلامة أنه إشارة إلى أن القصر  
أضاف لاحقاً ٢ وقضيه أن ما عدا العبادة والعقد يصف أيضاً بالأجواء ٣ والثاني أن في  
الاطلاق مقابلة العبادة بالعقد وقضية فإن العقد قد يطلب وجوباً أو نهيّاً فمكون عبادة إلا أن يراد  
بالعبادة ما أصل وضعه التعبد لا ما ينظر له ذلك كالعقد (قوله والمعنى الخ) قال شيخنا العلامة  
إشارة إلى أن هذا القصر من قبيل قصر الصفة على الموصوف (قوله وتصف به العبادة)  
اعترضه شيخنا العلامة فقال هذا أخص من مدعى المصنف لأن مراده اختصاص لفظ الاجراء  
بالعبادة سواء كان بالاثبات فتصف به عبادة أو لا فلا ويشمله قول الشارح فربما فاستعمل  
الاجراء فتأمله اه (وأقول) تأملناه فوجدنا منشأه من جعل الاتصاف في قول الشارح فتصف  
به العبادة على الاتصاف في الاثبات وذلك ممنوع وغير لازم بل المراد به أعم من الاثبات والنفي كما  
يصرح به قول الشارح ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره الخ والحاصل أن العبارة تصلح  
للاثبات والنفي مع وجود القرينة الواضحة على إرادة ذلك ومن ذلك مما لا غبار عليه وبه تسقط  
دعوى الاختصاص فتأمله (قوله فهو مخالفة الفعل الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد على  
طرده الإطلاق في الجبض وقدمه وروده على عكس تعريف الصحة بما يعلم منه عدم ورودها  
على طرده أفرادها (قوله الذي علم أنه مخالفة) قال شيخنا العلامة لا وجه لتخصيص المخالفة  
إلا كونها خارجة عن الاتفاق الذي علم أنه في العبادة عدم اسقاط القضاء هو الفساد فيها أيضاً اه لكنه  
وجه التخصيص في حاشية أخرى بفرد ذلك حيث قال تحريراً لمحل النزاع إذا بطلان بمعنى عدم  
اسقاط القضاء لا يجري فيه قول أي حاشية لأن الفاسد عند بسط القضاء كما استرد والافتراق  
بين ما عنده باعتبار ما لا ذاتي فتأمل اه (قوله فكل منهما مخالفة لما ذكر للشرع) اعترضه شيخنا  
العلامة فقال سيأتي في بحث النهي تفسير فساد الشيء بعدم الاعتداده إذا وقع أي عدم ترتيب  
أحكامه عليه وهو أخص من مخالفة الثبوت بما دونه في قولنا لا تفعل كذا فإن فعلته اعتدبت  
به وإذا ثبت هذا فالصحة المقابلة له بخلافه أي الاعتداده بمعنى ترتيب الأحكام وهو أيضاً دليل  
صحة ما قاله البعض في تعريف صحة العقد كما مر اه (وأقول) أما نهياً في تفسير الفساد بعدم  
الاعتداد فهو لا ينافي تفسيره هنا بالمخالفة المذكورة كما هو في أعلى مراتب الوضوح لأنه يجوز  
أن يكون أحد التفسيرين بالذاتيات والآخر بالعرضيات اللازمة أو أحدهما بعرضيات  
والآخر بعرضيات أخرى بل ما من شيء إلا وله تعريفات متعددة باعتبار ذاتياته وعرضياته  
فعدد التعريف لا محدود وفيه بوجه ولا يقتضي تعدد المعروف وأما قوله وهو أخص من المخالفة  
لثبوتها دونه الخ فلا منشأ له إلا الغفلة عن معنى المخالفة الذي صرح به الشارح في تفسير الصحة  
السابق وهو عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعاً والصورة التي فرضها لم يتحقق فيها هذا المعنى

أي بالعبادة لا يتجاوزها  
إلى العقد المشترك لها في  
الصحة (وقيل) يختص  
(بالواجب) لا يتجاوزها إلى  
المدوب كالعقد والمعنى  
أن الاجراء لا يتصف به  
العقد وتصف به العبادة  
الواجبة والمدوبة وقيل  
الواجبة فقط ومنشأ الخلاف  
حديث ابن ماجه وغيره  
مشدداً أربعاً لا تجزئ في  
الاضاخي فاستعمل الاجراء  
في الاخصه وهي مندوبة  
عندنا واجبة عند غيرنا  
كما في حاشية ومن استعماله  
في الواجب اتفاقاً حديث  
الدارقطني وغيره لا تجزئ  
مسألة لا يقرأ الرجل فيها  
بأم القرآن (ويقابلها) أي  
الصحة (البطلان) فهو  
مخالفة الفعل ذي الوجهين  
وقوعا الشرع وقيل في  
العبادة عدم اسقاط القضاء  
(وهو) أي البطلان الذي  
علم أنه مخالفة ذي الوجهين  
الشرع (الفساد) أيضاً  
فكل منهما مخالفة ما ذكر  
للشرع (خلافاً لا في حاشية)  
في قوله مخالفة ما ذكر للشرع

للبيان لان قوله في ان علمه استمدت به سرخ في ان ترك الهى عنه فيما يعتبر  
 الاعتدال العقل وان طلب به وجوباً وبما ذكره في الفصل في المكان المصوب بان من  
 فيه اعتدلت بسلطانة قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاستراخ من ايقاع الصلاة فيه  
 معتبر في الاعتدال الصلاة وان وجب هذا الاحتراق نفسه وقوله لا فعل في الجملة فان من  
 فيه اعتدلت بسلطانة قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاستراخ من ايقاع الصلاة  
 غير معتبر في الاعتدال الصلاة وان صليت في نفسه والفرق بين المطلوب في الشيء والمطلوب  
 وكون الاول يتوقف عليه الاعتداد دون الثاني غير قليل وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق ولا  
 سرى الى الشيخ ان طلق عبارة الهى تتحقق به الحالة المفسر به البطلان والتساؤل  
 كذلك بل الحالة المفسر به اما ذكرنا من مطلق الحالة تتدبر ولا تفعل (قوله بان كان  
 منها عنه) اعترف شيخنا العلامة فقال فيه ان الهى ليس عن ذى الوجهين بل عن العقل  
 باعتبار محذور وان الحالة هي عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعاً أخذ الحاشية ثم وقد  
 لا يتوقف على وجوده بل لان خطاب الوضع يكون الشيء شرطاً اذ ما نافع العلم باتفاقه اذ  
 وجوده كاف في تحقق الحالة اهـ (واقول) نسمى كلامه اعتراضاً فاما اقله ما به وما يجب  
 منه لان قول الشارح بان كمال ما ذكر وهو العقل ذو الوجهين منها عنه لا يقتضى ان الهى  
 عنه الوجهان ولا العقل باعتبار الوجهين اذ الموضوع فيه هو العقل وقد تقرر ان الحكم عليه  
 ذات الموضوع غاية الامران الموضوع الذى هو العقل قد عتونه ولما ذكر الوجهين وقد تقرر  
 ان العنوان قد يكون عمداً الموضوع وقد يكون جراً لها وقد يكون شارباً عنها وهو ما  
 خارج منها بلا شبهة وقد روي ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا يعتبر فيه ان يكون ثابتاً  
 حال الحكم ولا العقل بل انه يعرف صدقه بالامكان عند الفارابي وبالعقل على أى حسب القرص  
 صرح به في شرح المطالع بان يقرره العقل متصفاه في أحد الارزعة عند ابن سينا في ان  
 كل انسان اسود كذا دل فيه الروى عند الفارابي لان الرواد يمكن الثبوت وكذا عند ابن  
 سينا اذا قرره العقل متصفاه بالسواد في الجملة وحاشية ما يما اقتضاه قول الشارح المذكور  
 ان الهى عنه ذات العقل الذى يمكن اتصافه بما ظهره ان ليس في هذا ان الهى عنه ذو الوجهين  
 بالمعنى الذى فهمه الشيخ قتال واما ما نيسا بقوله ان الشارح انما يفسر بحالقة ما ذكره  
 يكون منها عنه فاعبر الهى ليصح كونه مقسماً لما كان الهى عنه لاصله ولما كان الهى  
 عنه لوصفه لانه في تقرير مذهب الحنفية وهكذا مذهبهم فلا معنى للاعتراض هنا بعدم التوقف  
 على انه لا يقتضى ان الضرورى لاعتبار الهى شيوة في الواقع بعموم أو خصوص وهو ما سأل  
 لتحقق الهى العام عما اخل ببعض معتبراته وان لم يقع من عن خصوص اخلال (قوله ان  
 كان لكون الهى عنه لاصله) اعترف شيخنا العلامة فقال فيه انه يجعل هذه الحاشية كونه  
 الهى عن العقل لاصله أو وصفه وندبها ما قبل كونه منها عنه مطلقاً والفرق بين ما مر  
 بشرط ولا بشرط غير حق اهـ (واقول) هذا مما يجب منه أما اذا لا الشارح لم يجعل قبل هذا  
 على الحالة كونه منها عنه مطلقاً وليس في عبارة ما يقتضى ذلك كما ترى فتأمل في العلم بذلك  
 وكأنه فهم ذلك من قوله بان كان منها عنه يتأمل ان الباطنية أى بسبب كونه منها عنه

لكن عن ان كان  
 لكون الهى عنه لاصله  
 فهو البطلان

وهو ممنوع بل قوله بان كان تقيد بالخالفه ما ذكر للشرع أى المخالفة التي معها هي وقد حققنا  
 في أول هذا المجموع ان بان تكون للتقيد ثم فصل الخالفة المقدمة بما ذكر الى ما يكون النهي  
 لاصله أو لوصفه فكانه قال الخالفة التي معها هي تارة تكون لأجل النهي الذي هو الاصل  
 وتارة تكون لأجل النهي الذي هو الوصف ولا غبار على ذلك ولا اشكال بوجه وأما ثانيا  
 فسلمنا ان المباح أو ما فهمه لكن لا منافاة ولا مخالفة بين التعليلين اذا حصل المعنى حينئذ  
 ان مخالفة ما ذكر للشرع بسبب كونه منها عنه ثم تارة تكون بسبب كونه منها عنه لاصله  
 وتارة تكون بسبب كونه منها عنه لوصفه فبقه تعليل المخالفة بالكون منها عنه ثم فصل هذا  
 الكون الى الكون منها لاصله والكون منها لوصفه ليتبين حكم كل منهما ولا غبار  
 على ذلك ولا اشكال بوجه اذا جازى الشيء ثم فصله الى أقسامه لبيان حكم كل منها عما لا يحتمل  
 التردد في صحته وحسنه وبما لا يتوهم فيه بخلاف بوجه وأما قوله والفرق الخ فبقه ان المأخوذ  
 لا بشرط تارة يراد به المأخوذ بشرط الاطلاق وتارة يراد به المطلق حتى عن شرط الاطلاق فان  
 أراده الأول فهو مناف لما أخذ بشرط الاطلاق ذلك غير مراد للشارح ولا مفهوم من عبارته  
 فلا وجه ليراده وإن أراد الثاني فهو غير مناف لما أخذ بشرط وهو مراد الشارح والمفهوم من  
 عبارته وعند هذا يتضح الحال ويتبين ان الاشكال (قوله كافي الصلاة بدون بعض الشروط)  
 قال شيخنا العلامة أى كالمخالفة التي في الصلاة متلبسة بدون بعض الشروط والتعليل للخالفة  
 لاصله بالشروط فبسه نظر لان الشرط خارجة عن المشرط الا ان يراد بقولهم لاصله  
 ما يتوقف عليه الاصل شرطا كان أو ركنا اه (قوله فهي الفساد) قال شيخنا العلامة قد  
 يعارضه نقل المصنف في بحث النهي ان المنهى عنه لوصفه يفيد الصحة الا ان يراد الفساد هنا  
 للوصف والصحة هنا لا لوصف كإشعار اليمين بتعريف المنهى دون النهي وصريح كلام ابن  
 الحاجب اه (وأقول) هذا من الشيخ عجيب اذ لا يتوهم هذه المعارضة الا ان لم يلاحظ قواعد  
 الحنفية الذين هذا كلامهم والأقايل الفساد عندهم يستلزم الصحة فضلا عن مجرد انه لا يتأفها  
 ولهذا عبر صرا شريعة في تنقيح بقوله وان دل أى الدليل على أن النهي لغرض فذلك الغرض ان  
 كان وصفه لا يبطل عنده أى عند الشافعي ويقصد عنده أى معاشرة الخفية أى يصح بأصله  
 لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فحين لعينه ويقبح لغرضه لا يتبرح العارض على  
 الاصل اه ففسر الفساد بقوله أى نصح الخ (قوله للأعراض) قال شيخنا العلامة هو بيان  
 لوصف المنهى عنه ومقتضى تقبل التقاضي انه لا يتعارض في يوم التجرأ ثم حكى عبارة نقله  
 المقتضية ذلك (وأقول) ما قاله الشارح مصرح به في أصول الحنفية حتى في تاريخ التقاضي  
 حيث قال والنهي انما هو هذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث  
 والوقت معيار الصوم بقدره ويعرف به فكان بمنزلة لزوم خارج أو باعتبار ان الصوم في هذه  
 الايام أعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أى غير داخل في مفهومه  
 اه ثم قال لكن صح الذر به أى بالصوم في الايام المنية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية في  
 الأعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل اليوم لا في ذكر الله تعالى وإيجابه على نفسه اه  
 وبعبارة التوضيح لصدر الشريعة وأما صوم الايام المنية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه

كافي الصلاة بدون بعض  
 الشروط أو الأركان وكافي  
 بيع الملاقح وهي مافي  
 البطون من الاجبة لا لعدم  
 ركن من البيع أى المبيع  
 أو لوصفه فهي الفساد  
 كما في صوم يوم النحر  
 للأعراض بصومه عن  
 ضيافة الله تعالى للناس  
 بطون الاضاحي التي شرعها  
 فيه وكافي بيع الدرهم  
 بالدرهمين لا شتمه على  
 الزيادة فيما شبهه ويقصد  
 بالقبض الملك الخبيث ولو  
 نذر صوم يوم النحر

اعراض عن ضيافة الله تعالى مع انه يمكن حمل إحدى العاوتين على الاخرى كان يكون يستعمل  
الوصف هو الايقاع باعتبار انضمام الاعراض المذكور (قوله سمع ندره لان المعصية في  
قوله) اعترضه شيئا العلامة فقال لعيل العبة باستقام المعصية مقتضاه انتفاء الصنيع المعصية  
وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله ولو صامه خرج عن عهده اه (وأقول) لا ينبغي ان الشارح  
حاشا له ان الحنفية ولم تنصب لاختيار ما حكاه عنهم بل يتلاف مقتضاه وقد قرر في الأصول  
ان الحكاية لا تعترض فان أراد الشيخ الاعتراض على الشارح لم يصح هذا الاعتراض وان أراد  
ان هذا الاعتراض متوجه على قول الحنفية فيمكن الانفصال عنه بجمع قوله وهو خلاف ما صرح  
به عنهم بقوله الخ لان قوله ولو صامه خرج عن عهده ليس فيه تفسير صحيح بالجملة عند من  
بالاعتقاد وهو عندهم أهم من النصة بل الشارح صرح في قوله المذكور بالفساد لا ترى الى  
قوله فقد اعتد بالقاسد واما اعتراض الشيخ على هذا فبأنه في آخياين بطلانه (قوله فقد اعتد  
بالقاسد) اعترضه شيئا العلامة فقال قد علمت ان القاسد عنده هو الوصف كالايقاع يوم النصر  
والدوسم الرائد في المثال دون الموصوف كالصوم والبيع فيهما والاعتد به هو الثاني لا الاول  
فأما الزيادة لانه قد في ملكها التثبيت بالبيع فيها المهي عنه بل بالقبض الذي هو سبب وضع  
لذلك على ان قوله اعتد بالقاسد متناقض الطرفين اه (وأقول) جميع ما هو له في الشرح هذا  
الاعتراض في غاية السقوط لا منشاء الاعداد اتفاقا مذهب الحنفية الذي الكلام في تقريره  
وعدم مراجعة أصولهم أما قوله فقد علمت ان القاسد عنده هو الوصف فهو بناء على غير ما صرح  
وحاشا القاسم علم ذلك ولم يقدم شيء يعلم حوسه فان أراد ان ذلك قد علمه قبل عن المثال  
من ان الوصف هو المنهي عنه لا على المنهي ومن أن متعلق التعريم عند أبي حنيفة هو ايقاع  
الصوم في يوم النصر الذي هو وصف المنهي عنه لا نفسه فبعد أن من الواضح انه لا يلزم من كون  
الوصف هو المنهي عنه ولا من كونه متعلق التعريم أن يكون هو معنى القاسد عندهم مع أن  
الحنفية مصرحون بخلاف ذلك قائم جعلوا معنى القاسد الفعل الموصوف كالصوم قال منذر  
الشريعة في تنقيحه وان دل أي الدليل على أن الهى لغيره فذلك القبران كان وصفه بطلان  
عنده أي عند الشافعي ويشد عندنا أي بأصله لا بوصفه الى ان قال وذلك كالبيع بالشراب  
والربا والبيع بالبحر وصوم الأيام المنهية اه وقال في توضيحه هذه أمثلة الصحيح لأصله لا بوصفه  
الذي نسيه قاسدا اه وعلى هذا كلام غيره منهم فقهه نصوص صريحة في ان القاسد عندهم  
هو الموصوف كالبيع والصوم وقد حكوا بصحتها ما أصلهما وترقب الملك التثبيت بالقبض على  
البيع والخروج عن عهده القدر على الصوم وهذا اعتدادهم ما بلا شبهة فقد علم انه لا شك  
بوجه على قول الشارح فقد اعتد بالقاسد وأما قوله فأما الزيادة فلم يثبت في ملكها التثبيت  
بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الخ فقيه تحريف لكلام الشارح ثم الاعتراض عليه بناء على  
هذا التعريف وذلك ان الشارح لم يقل انه اعتد في ملكها التثبيت بالبيع بان يكون اليه  
محصول الملك التثبيت وانما جعل ملكها التثبيت بالقبض دليلا على ان البيع القاسم معتد  
عنده ولا شبهة في صحة ذلك فان استفادة الملك بالقبض اعتد اذا بالبيع مطلقا اذ لو لم يعتد به  
يحصل الملك وان حصل القبض كافي البيع الباطل وبين الآخرين بون بان نذر انه لا غبار على

سمع ندره لان المعصية في  
قوله دون ندره ويؤمر  
بفطره وقضائه لتخلص من  
المعصية ويثنى بالنذر ولو  
صامه خرج عن عهده ندره  
لانه أدى الصوم كما التزمه  
فقد اعتد بالقاسد أما  
الباطل فلا يعتد به

ما ذكره الشارح في مسئلة الزيادة وأنه يرى مما نسب اليه وأما قوله على أن قوله اعتد بالفساد متناقض الطرفين فهو وهم محض لا منشأ له إلا ما استقر عنده من مذهب غير الحقيقة والعقلية عن مذهبهم الذي الكلام في تقريره وذلك لأن مراده يتناقض الطرفين أن الاعتدال والفساد متنافيان إذ من لازم الفساد عدم الاعتدال فيه فلا يصح جمع الشارح بينهما حيث وصف الفساد بالاعتدال ومعلوم أن تنافيهما انحصار مذهب غير الحقيقة وأما مذهب الحقيقة فلا تنافي بينهما فيه كما علم مما تقرروا أن الفساد عندهم صحيح بأصله تقرب عليه فوائده والشارح في مقام بيان مذهبهم فكيف مع هذا بسوغ لعاقل دعوى التناقض فتأمل ولا تغفل (قوله وفات المصنف أن يقولوا بالخلاف العقلي) أقول فيه أمران الأول أنه فات الشارح أن يبين أن الاعتدال بالفساد بدون الباطل لا ينافي كون الخلاف لفظيا كما فعل نظير ذلك في الكلام على القرض والواجب والثاني أن الكوراني اعترض هذا الكلام حيث قال قال بعض المحققين أن صح لهم ذلك أي صحة البيع مع طرح الزيادة لا لمناقشة معهم في النسبة ولتأتي هذا المقام نظرا لأن ثبوته عند الخصم لا يعتبر عندهم ثابت بل ثبوته متواتر وربما لاحظ المصنف رحمه الله ما أخرنا إليه ولذا لم يذكر أن الخلاف العقلي ولا حاجة إلى نسبة المصنف إلى الذهول كما فعله بعض الشارحين فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه ولا يكون جارحا لشارحه أه (وأقول) ما أشار إليه لا ينافي أن الخلاف لفظي كما أشرنا إليه في الأخر الأول خلافا لما توهمه فتأمل (قوله والاداء فعل بعض الخ) اعترضه الكوراني بأمرين وأجاب عن أحدهما حيث قال ثم قال بعض يصدق على ما إذا فعل بعضه قبل الوقت وبعضه في الوقت مع عدم الجواز اجتماعا ولعله اعتمد على ظهوره فلم يفتش ثم لفظ البعض وإن أفاد ما ذكرنا من أن ركعتين الصلاة إذا وقعت في الوقت فالكل أداء ولكن يقال بجهوه بعض الصوم مع أنه لا يتصور فيه ذلك فالأولى عدم ذكره باختاره الجمهور أه (وأقول) ما أجاب به فيما تقدم من الاعتقاد على الظهور يجرى هنا بالاولى لأنه إذا اعتمد على الظهور مع التصور مع عدم التصور الذي اعترف به أولى ثم ذكر الكوراني هذا أن كلام المصنف صريح في أن الاعادة ليست من قبيل الاداء بل الأقسام الثلاثة عنده متباينة وهو غير المصطلح عليه وخلاف ما عليه المحققون إذ الاعادة ما فعلت في الوقت المقدرة ثانيا للاختلال الأول أه (وأقول) لا يرتب عاقل في أن ما عرف به المصنف الاداء شامل للاعادة إذ جميع ما اعتبره في تعريفه متحقق فيها فزعم يقول تعريف الاداء أيها وانهم من أفرادها وتعريف المصنف أيها من حيث أنها اعادة لا ينافي ذلك فكلام المصنف ظاهر في أن الاعادة قسم من الاداء لا قسم له ولهذا قال الشارح المحقق ثم ظاهر كلام المصنف أن الاعادة قسم من الاداء وهو كما قال مصطلح الاكبرين أه فدعوى الكوراني أن كلام المصنف صريح في خلاف ذلك دعوى باطلة قطعاً والعجب منه أنه يبالغ في دعاوى يمين غير استناد إلى شبهة فضلا عن حجة وليته عمل بقوله السابق فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه الخ فإن الحمل هنا ممكن بل في غاية القرب كما تبين (قوله وقيل كل الخ) اعترض عليه بما شتمه على حكاية خلاف في تعريف الاداء ونسب الخلاف في فصول التعريف غير مبرهنة (وأقول) ما برده هذا الاعتراض فإنه لو سلم أن ما ذكره غير معهود كان من محاسن

وفات المصنف أن يقول  
والخلاف العقلي كما قال  
في القرض والواجب إذ  
حاصله أن يحالقة ذي  
الوجهين للشرع بالنهي  
عنه لأصله كما ينبغي  
إطلاقاً هل يسمى فساداً  
ولو صفة كما ينبغي فساداً  
هل يسمى بطلاناً فعنده  
لا وعندنا نعم (والاداء فعل)  
بعض وقيل كل ما دخل  
وقته قبل خروجه واجباً  
كان أو مندوباً وقوله فعل  
بعض



المصنف وزاد انه الحسنة فانه فائدة لا تحصل بتمام التعريف فكان اللاحق بما مر من ابدال  
 اعتراض ذلك بالمبالغة في استقصائه (قوله يعني مع فعل البعض الآخر) بين شيئين المبالغة  
 انه دفع بهذا التعريف من وجود ثلاثة ثم قال في احدي حاشيته ولا يعني فساد هذا  
 الجواب اذ المعنى صحة الحد وفساده صدق اللفظ دون عناية القرائن وغيره اثم قوله لكر  
 يشترط الخ مقتضاه ان يفهم الاداء هو فعل مطلق وبعض وكون البعض ركعة هو شرط خارج عن  
 ماهية الاداء وفيه بحث اه وفي الاخرى في هذا الاخير ومن البين ان كون المفعول من الصلاة  
 في وقتها ركعة فاشترطت في مفهوم ادائها الجمله بشرط غير مسلم اه (واقول) اما اولاً فلا يعتبر  
 ان الشارع قصد الجواب حتى يعتز به عليه بأنه لا يعني فساد هذا الجواب بل يجوز ان يكون  
 مراده مجرد بيان مراد المصنف واما ما بالغت اشتريه الاثمة ان أهل هذه الفنون يتساهلون  
 قصداً في التعاريف ويكتفون فيها بمثال ما ذكرنا لتلقي المبالغة بالتشريع عليهم بهذا ذكر واما  
 ثالثاً فغاية الامر ان التعريف بالاعم وقد اجازته المتقدمون واختاره خبر واحد من المتأخرين  
 فلا تنسب المبالغة بهذا التشريع واما ما عايناه من اطلاق ما ذكره من انه لا يعتبر في صحة الحد ما به  
 القرائن او غيرهما غير صحيح فقد صرحوا بخلاف ذلك الاطلاق قال في الفرة وان يعتز زاي وينبغي  
 ان يعتز زعي الا لفاظ الغريبة لا المشتركة والمجازية والاشعار والسكرار عما يتيسر في الفهم الا  
 اذا حصل للعاطف علم بالقرب او وجدت قرينة تجلية على المراد فانها أي الجازات حيث قد  
 حكم الحقائق اه وقوله قرينة قال شيخنا الشريف في شرحه لفظية او معنوية كمنه ثم قال  
 واعلم انه لا قدح في المشترك أيضاً عند وضوح القرينة المعينة بل الاشعار أيضاً بل لو لم ينص  
 بالمجاز قوله فانها في حكم الحقائق لكان أولى اه ولعل ما ذكرناه هو السبب في سكوت الشارع  
 عن جواب الاعتراض على التثنية والاعتراض عليه فيما ذكره بحسب الظاهر امر  
 يتبادر الى بعض آحاد الطلبة فكيف سب هذا الشارع البالغ من الامامة وتحقيق الصلوات أهل  
 مرتبة واما الثاني فهو مدفوع بعد تسليم ان كون البعض ركعة معتبر في مفهوم الاداء بآراء  
 الشارع لم يجعله شرطاً لادائها وانما جعله شرطاً لفعل البعض الآخر بعد الوقت وذلك لا ينافي  
 انه معتبر في مفهوم الاداء ولو سلم فالشارح يرى على حرف الفقه اه واستعمالهم قائم بظنهم  
 الشرط بمعنى ما لا يمتنع في فعله الا وكان كما هو مصرح به في كلامهم وعلى هذا لقواهم شرط  
 الصوم التية والامساك عن المفطرات الى غير ذلك وبشرط البيع الصفة الرغيرة ذلك فاسلم  
 واعلم ان الاعتراض الاول قد سبق شيخنا اليه غيره كالكمال ليكن وجه فساد الجواب بشئ آخر  
 حيث قال ولم يمكن في التعريف ما يدل على خصوص الصلاة أي باعتباره لا اكتفاء ببعض  
 ولا على ان المراد بعض خاص استندى كونه مراداً الى انه معلوم من محله أي في كتب الفقه ولا  
 يفتي ان مثل ذلك لا يصلح مستقداً لانه اذا فرض ان الخطاب بالتعريف يعلم ان المراد البعض  
 المميز فيه بعض معين وانه في الصلاة خاصة وانه مع وقوعها في الوقت أو بعده ملاذ لم يفته  
 التعريف شيئاً اه وبجواب بان مراد الشارع ان الخطاب بالتعريف من يعلم ان ادائه الصلاة  
 لا يحصل بدون ركعة في الوقت لكنه لا يعلم انه يحصل بركعة فقط في الوقت أو يترفع على فعل  
 الجميع في الوقت وحيث يتبين من التعريف تحقق الاداء في الصلاة بركعة لانه لا ينافي

يعق مع فعل البعض الآخر  
 في الوقت أيضاً صلاة كان  
 أو صوماً أو بعد في الصلاة  
 لكن بشرط ان يكون  
 المفعول فيه متاركة كما  
 هو معلوم من محله الحديث  
 المصنف من ادرك ركعة  
 من الصلاة فقد أدرك  
 الصلاة وقوله بعض بلا  
 توسع لاشاقه

به البعض بناء على ما علم من عدم حصوله بدون ركعة ومن اطلاق البعض وعدم تقصيده بفعل  
 الباقي فبسه انه لا فرق ومن يعلم ان الصوم لا يتصور وثائقه من يومين لكنه لا يعلم ان الاداء مقيد  
 بالوقت المقدرة أو أعم فبستفيد من ذكر البعض وانه في الوقت المقدرة انه لا يدين وقوع  
 البعض الاخر مع البعض الاول في يوم واحد بناء على ما علم من عدم قصوره كون الصوم  
 الواحد في يومين وان الاداء ما يكون في وقته المقدرة في غيره فقوله يعني مع فعل البعض الاخر  
 الخ أي كما يستلزم من اطلاقه وقوله أو بعده في الصلاة أي كما يفيد الاطلاق اي لا في الصوم  
 لظهور عدم قصوره وقوله كما هو معلوم أي مما علمه الخطاب من عدم حصوله بدون ركعة  
 فالقوله على العلم به من محله انما هو باعتبار انه علم من محله عدم الاكتفاء بدون الركعة فيلزم منه  
 حمل البعض على الركعة والحاصل انه ليس المراد بقوله كما هو معلوم من محله ان الخطاب  
 بالتحريص من يعلم ان اقل ما يتحقق به اداء الصلاة ركعة وانه لا فرق بين ان يفعل الباقي معها في  
 الوقت أو خارجها وانه لا بد في تحقق اداء الصوم من وقوع جميعه في الوقت كما هو الحال وبقي  
 عليه الاعتراض بل المراد به ان الخطاب به من يعلم انه لا يتحقق اداء الصلاة بدون ركعة ولا يعلم  
 زيادته على ذلك من حيث الاداء فيصل البعض الواقع في التعريف بالنسبة للصلاة على الركعة  
 ويستفيد من اطلاق العبارة انه لا فرق بين فعل الباقي في الوقت أو خارجها لما كان ذلك ومن  
 يجهل اداء الصوم لكنه يعلم انه لا يتصور وثائق صوم واحد من يومين فبستفيد من التعريف انه  
 لا بد في اداء الصوم من وقوعه بتمامه في وقته المقررة فظهر اعادة التعريف في كلا القسمين  
 والله أعلم (قوله الى مثل ما أضيفه المعطوف) فيه أمور: الاول قال شيخنا العلامة ميرزا  
 بالمعطوف لفظ كل وفي كونه معطوفاً أي على بعض نظرائه مجرور بعضاف مماثل للمضاف الاول  
 محذوف سبق عمله وهو خبر مبتدأ محذوف والجملة مقول قبل المعطوف على الجملة الاسمية قبلها  
 والتقدير وقيل هو فعل كل الخ وكيف تكون كل معطوفة وهي بعد قبل التي لا يحكي بها الجملة  
 أو مافي معناها هـ (وأقول) هذا الظاهر صحيح بل هو من الواضحات التي لا تخفى على بعض الاحاد  
 فضلا عن مثل الشارح ولكن الظاهر انه انما سمى معطوفاً نظراً للمعنى لان الكلام في معنى ان  
 يقال والاداء فعل بعض في القول الصحيح وكل في القول الاخر واتسكاله على من يدور  
 المراد والميل الى جانب المعنى صلب مسالوك وفيه تنبيه على ان حذف المضاف اليه يكتفي فيه بفعل  
 ذلك وانه لا يشترط فيه تحقق العطف بحسب الحقيقة هـ والثاني قال الزركشي قال القراء ولا  
 يجوز حذف المضاف اليه في مثل هذا الا في المصطلحين كاليد والرجل والنصف والربع وقيل  
 وبعد أو ما شؤد أو غلام فلا يجوز ذلك فيه لو قيل اشترى ثوباً و غلاماً زيد لم يجز (قلت) ومن  
 المصطلحين بعض وكل في كلام المصنف هـ والثالث قال العراقي وفعل ذلك المصنف اختصاراً  
 ولو اجتبى المصنف مثل هذا في التعريف لكان أولى فانها موضوع لا يباح والبيان وهذا  
 بنافه هـ ويجيب بان المصنفين ذوى الاختصار كالمصطلحين على اعتقاد أو مثال ذلك فانهم  
 يتعمدون به مع عدم الفعلة عن قواعد الحدود على ان غاية ذلك انه حذف القرينة وهي اضافة  
 المعطوف الى مثل المقدر والحذف في الحدود وجازع القرينة الا ان يقال شرط قرينة الحذف  
 ان تكون واضحة وهذه ليست كذلك الا ان في دعوى عدم وضوح هذه نظراً لقلية ما

الى مثل ما أضيف اليه  
 المعطوف حذف اختصاراً  
 كقوله سم نصف وربع  
 درهم وكذا قوله كل في  
 تعريف القضاء

(قوله والمؤدى مافعل) اعترض عليه الكوراني حيث قال وقوله والمؤدى مافعل مستند  
 لانه اذا علم الاداء فالمؤدى معلوم بلا ريب لكنه قصد نوع تفرض بابين الحجاب حيث قال  
 والاداء مافعل في وقته المقدرة فردد المستفاد بان ذلك هو المؤدى لا الاداء ولا مؤاخذه على ابن  
 الحجاب لان الاداء يطلق على المعنى المصدري وعلى المؤدى وقد استعمله في الثاني والاول على  
 ذلك قوله مافعل في وقته المقدرة والوقت انما يكون مقدرا للمؤدى لا للمصدر في المقام  
 بالقاعل ٨١ (واقول) دعواه الاستدراك وابداء القائفة بقوله لكنه قصد الخ متافاضا انفع  
 افادته مالا يستفاد من تعريف الاداء لا يكون مستند كاذبا مستند في امثال هذا المقام  
 مالا فائدة في ذكر الاستفاد عنه بغيره والصواب القطع بانه لا استدراك انظر القائفة التي  
 قصدتها المصنف وان دعوى الاستدراك وهم يحض على انالو قطعنا الطريق عن هذه القائفة فلم يسمع  
 الاعتراض بالاستدراك لان هذه معان اصطلاحية تختلف فيها ويجازان يستعمل في المشتق زيادة  
 لا تفاد من المشتق منه ففي تعريف المشتق مع تعريف المشتق منه احتياط في البيان ودفع  
 الاحتمال عنه ومع ذلك لا يصح دعوى الاستدراك من عنده اذ في استعماله وأما قوله ولا مؤاخذه  
 على ابن الحجاب الخ فان ارادت في المؤاخذه عنه مطلقا فهو باطل قطع الطهوران التعبير  
 بالمؤدى أولى من التعبير بالاداء لانه لا اشتراك في الاول وفي الثاني اشتراك وما مشاع  
 الاشتراك في اولي البيان خصوصا في التعارض ان لم يكن واجبا فيكون ابن الحجاب خالف  
 الاولى بما لا شبهة فيه وان ارادت في المؤاخذه عنه بمعنى انه لا فساد فيه فبذلك لا يشهد لان المصنف  
 لم يدع القضاة بل مخالفة الاولى لا يقال لان لم يخالفه الاولى ايضا لان الاداء في عبارة مع تفسيره  
 بما فعل لا يحتمل الا للمؤدى لان مافعل ليس الا للمؤدى لاننا نقول هذا المنع مكابرة لا انتفاءات اليها  
 لان الاستدراك عن الاشتراك ولو مع القرينة لا يحتمل غير الاولوية على اننا لا نعلم في الاحتمال فيقارن  
 تقدير المصنف الى مافعل وكثرة تقدير المضاف أي فعل مافعل بدليل التعبير بالاداء المناسب  
 لذلك وأما قوله والدليل على قلت الخ فهو استدلال فاسد لا يجعل وجه الدلالة ان الوقت انما  
 يكون مقدرا للمؤدى وهو محض عيب هو مقدرا للاداء أي باطل قد يقال ان تقديره للمؤدى انما  
 هو من حيث الاداء لا من حيث ذاته وكان الصواب في الاستدلال ان يقول لان مافعل في وقته  
 هو المؤدى لا الاداء وهو حيث تدل على احتمال تقدير المضاف كما تقرر لتمام (قوله) أوفيه  
 وبعده على الاول دفع لما يترجم من قوه مافعل من المؤدى فيما اذا فعل البعض فقط في الوقت  
 هو المفعول في الوقت فتنا (فان قلت) أي دلالة من المقتضى على اعادة ذلك (قلت) دلالة عموم  
 تافانما (قوله) والوقت الزمان المقدرة أي لما فعل كله الخ فيه أمور الاول ان هذا شامل  
 للوقت الأصلي والوقت التبعي كوقت أولى الجموعتين جمع تقديم بالنسبة للثانية ووقت ثمانية  
 الجموعتين جمع تأخير بالنسبة الاولى والثاني قال شيخنا العلامة ولا يخفى عليك ان في كل من  
 تعريف الاداء والوقت جملة كردورا ظاهرا لاخذ كل منهما اقيدا في تعريف الآخر ٨٢  
 (واقول) اذا حصل كل من ذين التعريفين على انه تعريف لفظي فلا دور ولا اشكال وكثيرا  
 ما يرتكب هذا الخلل لنفع الدور والعدو السيد وكثيرا ما يقتضي أثرهما في ذلك شيئا فافادة  
 أعرض عن ذلك هنا على ان لثان تمنع الدور عن التعريفين وان لم يكونا لفظيين اما عن تعريف

(والمؤدى مافعل) من كل  
 العباد في وقتها على  
 القولين أو فيه وبعده على  
 الاول (والوقت) لما فعمل  
 به فيه أو فيه وبعده اداء  
 أي للمؤدى (الزمان المقدرة)  
 له شرها

الاداء فلا ان الوقت المضاف الواقع فيه يمكن تصوره بدون تصور مفهوم المؤدى الواقع في  
تعريف الوقت لان حاصله الوقت المضاف للشيء شرعا وتصور هذا المعنى وتشمهه بدون تصور  
معنى المؤدى يمكن فلا دور وأما عن تعريف الوقت فبان يجعل التعريف في راجعا للمؤدى بمعنى  
الفعل المطلوب لامع وصف الاداء وتصور ذلك يمكن بدون تصور مفهوم وصف الاداء فلا دور  
أيضا فلتأمل والثالث قال شيخنا العلامة أيضا هذا التعريف غير مانع لانه يدخل فيه بعض  
المقتضيات كالصلاة فان وقتها عند خروج وقت الاداء هو وقت تذكرة فانه قد يجعل الشارع لها  
وقتها هو وقت تذكرتها فلو قال أولا بديل قوله مطلقا كما فعل ابن الحبيب لم ير دلان الوقت المقدر  
لها شرعا أولا هو وقت ادائها أو ما وقت التذكر في القائمة فانه زمان مقدر ثانيا بعد فوات  
الوقت المقدر لها أولا اه (وأقول) المفهوم المتبادر من المقدر هو المعنى المحدد الاول والاخر  
فلا يصدق على زمان التذكر في القائمة فانه ليس كذلك كما هو الظاهر على انه قد يراد على التعبير  
بالا للوقت التبعي في الجمع فانه لم يقدر لغير صاحبة الوقت أولا بل ثانيا عند عرض مسوغ الجمع  
فليتأمل (قولنا مطلقا) اعترضه الكوراني فقال ثانيا ما أى المجتئ ان قوله مطلقا في تعريف  
الوقت بانه الزمان المقدر له شرعا مطلقا لاجابة الله اذ مقتضوه بتلك الزيادة ثم لم الموسع  
والمضيق وذلك الشمول حاصل بدونه اذ يصدق على الكل انه الوقت المقدر له شرعا (فان قيل)  
لا بد من قيد او لا يخرج المقدر ثانيا لانه مما قدره الشرع مع ان الفعل الواقع فيه لا يتصف  
بالاداء كصلاة التماسي اذ اذكرها (فان لا يحتاج الى ذلك اذ الوقت صار حقيقة عرفية  
في الاول فلا يتناول ذلك الا بقية بقية والله أعلم اه (وأقول) اما ما ذكره والجلو اياه ان الوقت  
وان شئل الموسع والمضيق الا ان ذلك لا يمنع انه قد يتوهم عدم ارادة الشمول أو انه لا يصدق على  
الموسع يبا على توهم ان المراد بالتقدير جعله بقدره فزاد مطلقا فدعا للتوهم وقد صرحوا بانه  
لا يستدرك فيما قصد به دفع التوهم وعن صرح به العلامة ابن جماعة الملقب بشيخ الكل في  
الكل فان أراد بقوله لاجابة الله ان فيه استدراكا وأنه لا فائدة فيه فهو غير صحيح كما تقرر  
أو انه لو ترك لم يقصد التعريف بهذا لا يقتضى رجحان تركه فيستطاع الاعتراض به أيضا وأما  
ما أجاب به عن السؤال الذى أورده فهو حسن ويمكن ان يجاب عنه أيضا بما فقهنا من ان  
المتبادر من التقدير التحديد والتعيين بحيث يكون معنى الاول والاخر ولا كذلك وقت تذكر  
القائمة وافاقة النائم فلا يشله التوهم وبذلك يتدفع جوهر شيخنا العلامة بضمون السؤال  
وعدم دفعه والعدول الى تفسير مطلقا بغير ما فسر به الشارح حيث قال لوجعل على انه نعت  
لصدر محذوف أى تقدير مطلقا أى لا يتقيد باحد دون أحد استرازا عن المقدر شرعا تقدير  
مقيد بأحد كوقت ذكر المنسية أو افاقة النائم عن الصلاة لكان أجود من حل الشارح على  
ما ذكره المقتضى لصدق التعريف بهذا الوقت المقيد الذى ليس الفعل فيه اداء فلا يطرده  
مع انه يراد على ما اختاره ان قيد الاطلاق حينئذ يخرج وقت احدى المجموعتين في السفر  
بالنسبة للآخرى لانه مقدر شرعا تقدير مقيد بأحد وهو المسافر بشرطه كوقت ذكر  
المنسية المقيد بالناسي عند ذكره ولا يخرج على ما اختاره الشارح كما هو ظاهر لا يقال بل  
يخرجه اذ الوقت حقيقة عرفية في الوقت الاصل للصلاة دون التبعي لاتا قول أما أولا فلا نسلم

مطلقا أى موسعا كزمان  
الصلاة بخمس وسنتها  
والنسي والعسدا وهما  
كزمان صوم رمضان وأيام  
البس فمال يقدر له زمان  
في الشرع

ذلك كما هو معلوم من تصرفات النجاة وأما ما قلنا فلو سلم ذلك وجب ان يراد الوقت المسمى  
 ما يشمل التسبيح والالتفات في تعريف الاداء بما عاقتاه (قوله كالذوق والنقل المطلقين) ان  
 شيئا العلامة ان مقتضاها ان التذوق المقدري من من المقدرة زمن في الشرع ولا يخفى ان ذلك  
 مقدري جعل لا شرعا وان اوجب الشرع الوفاة وان الفعل فيه اداه فلو دونه على عكس  
 تعريف الوقت بعد ذكره اه (وأقول) في جواب هذا اما ان نقول انه ليس المراد بكونه مقدرا  
 شرعا ان الشارع بانشر تقديره بل المراد ان تقديره معتبر في الشرع واجب المراعاة فيه سواء كان  
 الماشتر لتقديره هو الشارع أم غيره واما ان يلزم ان المراد ان الشارع بانشر تقديره ولا يضر  
 هذا فيما نحن فيه لانه كما انه مقدري جعله لا شرعا أيضا لان الشارع حدد وقته بالمقدرة التي  
 التزمه المأذون وأوجب مراعاته ولو لا ذلك لم يلتفت لتقدير الناذر ولم يجب مراعاته ولا يفسد  
 لكون الوقت مقدرا شرعا لا اعتبار الشرع بانه ذلك العمل واجبا مراعاته فيه سواء كان  
 ذلك به أو تقدم عليه تقدير المكاف وعلى الوجهين فالذي المذكور اذا سلم في وقته كان اداه  
 ينطبق عليه هذا الاداء ولا بد وقته على عكس تعريف الوقت هكذا افهم واحذر ما قاله الشيخ  
 وان كان من الجلالة بالمثل المعروف (فان قلت) ويؤيد ما قاله قول العبد في شرح تعريفه ان  
 الحاجب الاداء مانع من خروج ما لم يتدبر وقت كالنوافل أو قد لا شرعا كالزكاة في الامام  
 شهرا اه (قلت) لو سلم ذلك لم يضرنا لاننا لم نر ان تعيين الامام ليس شرعا ومع ذلك لا بد علينا  
 لان المعنى بالتقدير هنا تقدير يتوقف عليه الطلب أو الاجراء والتعيين المذكور بجملته لا بد  
 الزكاة مطلوب وقته وبه سده ويجوز في ذلك فلا دخل له في واحد منهما ما واما العرض فيتم بحجوه  
 الاحكام بعينه بنفسه أو نائبه اليوم في ذلك الوقت لا خذها شيئا يدفعه الفقيه ومن هنا يمكن  
 استقراء ابن الحاجب عن الاحتراز عن ذلك (فان قلت) فاهو المبرز عنه بقوله هنا شرعا (قلت)  
 يظهر منهم لم يقصدوا به الاحتراز عن تقدير معتبرا لكونه شرعا بل مجرد الاشارة الى انه لا اثر  
 لتقديره شرعي بان لم يتدبر ويؤيد ذلك ان الشارع لم يذكره محذورا في التاميل (قوله لا يسمى فله  
 الخ) فيه أمران الاول قال شيئا العلامة لولا قال فعل بعضه لكان اجري على التعريف الرابع  
 لكنه راعى قوله بمعنى مع فعل البعض الآخر الخ اه (وأقول) انما يكون قوله فعل بعض  
 اجري على التعريف الرابع لو كان معنى الاداء على التعريف الرابع وهو فعل البعض لا يتطاول  
 كذلك بل هو فعل الكل ولولا قال فعل بعضه لزم ان يسمى الاداء والقضاء فعل البعض فقط  
 وليس كذلك فلهذا والثاني ان الطاهر ان التعبير بالفعل لا يخلو عن تعميم بالنسبة للايمان اذ هو  
 التصديق المخصوص والتصديق في التصديق انه ليس من مقولة الافعال (قوله والقضاء الخ)  
 أو رد الكوراني هنا ما يتبع منه حيث قال (فان قلت) على ما ذكرتم من ان الاداء هو الفعل  
 الواقع في الوقت المقدري شرعا فلم يسعوا الخ الذي ياتي به المقصد في المقابل قضاء مع ان الخ  
 وقته المعركة (قلت) لما شرع فيه وتلبس بافعاله تضيق عليه الوقت وذلك كما اذا قلنا ان فعل  
 الصلاة مع ان الصلاة واجب موسم يتضيق عليه الوقت ومن هذا التعريف ان فعل شيئا آخرى  
 وهي ان الحج والصلاة كل منهما من قبيل الموسم فلم يصح في الموت في انما وقت الحج بدونه ولم  
 يصح في الموت في انما وقت الصلاة بدونها فامل وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يجب منه

الذوق والنقل المطلقين  
 وغيرهما وان كان فوراً  
 كالإيمان لا يسمى فعله اداء  
 ولا قضاء وان كان الزمان  
 ضرورياً بالشرع (والقضاء  
 فعل كل وقيل بعض  
 ما شرع وقت ادائه) من  
 الزمان المذكور ومع  
 فعل بعضه الآخر بعد  
 خروج الوقت أيضا صلاة  
 كان أو صوماً أو قبلة في  
 الصلاة وان كان المذوق  
 منها في الوقت وكذا فاعلم  
 والحديث المتقدم فيه ان  
 رآه مذره كالمذوق وقد  
 بقي من الوقت ما يسع ركعة  
 فوجب عليه الصلاة ولو قال  
 المستغنى وقته كما قال في  
 الاداء كفي (استدراكاً)  
 بذلك العمل (لما) أي لشيئ  
 سبق مقتضى العمل

وهو انه شرح البعض في قول المصنف في تعريف الاداء بالركعة على ما قررنا ثم قال هنا كلاما  
 حاصله ان القضاء هو الفعل الواقع خارج الوقت أو بعضه ولو كان ذلك البعض اكثر من ركعة  
 فورد عليه انك قلت ان أدركت الركعة أدركت الصلاة فأجاب بأن ذلك فيمن زال عذره كالجنون  
 وقد بقي من الوقت ركعة وكل هذا هو ظاهر اذ مسئلة العذر غير مسئلة الاداء وهو ان يزول  
 العذر وقد بقي من الوقت قدر ركعة أو تكبيرة ومثلا المكلف عن العذر قد روي بسبع ركعة الصلاة  
 تجب تلك مع ما قبلها ان أمكن الجمع والافهى فقط قال كلام هنا في الوجوب سواء أصلاها أو لم  
 يصلها أبدا أو أصلا خارج الوقت والمسئلة الاولى مطلقة فيمن أدرك من الوقت قدر ركعة أو  
 دخل في الصلاة وتلبس وأوقع ركعة في الوقت الشرعي والباقي آخوه فابن احدى المسئلة من  
 الاخرى والله أعلم اه (وأقول) أما ما ذكره أو لامن السؤال والجواب فقد أخذ من غير فان  
 ذلك مذكور مشهور في كلام الناس لكن هذا الجواب أحد الجوابين وثانيهما ان المراد  
 بالقضاء فيه المعنى اللغوي وهو معنى الاداء فلا ينافي الاداء الاصطلاحى وعلى هذا يحتاج للفرق  
 بينه وبين النذر المطلق اذ كل منهما ما وقته العزم ان النذر المذكور لا يوصف باده ولا قضاء  
 كما صرح به الشارح المحقق لعدم تقدير وقته وقد يلزم الشارح التسمية بينهما فلا يوصف  
 الحج بغيره باده ولا قضاء وهو ما اختاره السبكي فيه ككل ما لم يعين له وقت وحل اطلاق  
 القضا الاداء والقضاء فيه على التجوز فم فرق السبكي في حواشى العبد بينه وبين النوافل  
 المطلقة حيث قال في قول العبد تنفرح ما لم يقدر له وقت كالتوافل مانسه أى المطلقة اذ لم يقدر  
 لها وقت بخلاف الحج فان وقته محدد معين لكنه غير محدد ويوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء  
 لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا أولا واطلاق القضاء على الحج الذى يستدرك به حج فاسد بخلاف  
 حيث المشابهة مع المقتضى في الاستدراك اه فليجزم ما أفاده هذا الكلام من ان وقت الحج  
 محدد معين دون نحو النوافل المطلقة مع اشتراك الجميع في ان وقته العمر الان يدعى ان  
 الشارع عين مطلق الزمن للحج وسكت عن ذلك في النوافل لكن قضية تنظيره أعني الكوراني  
 بالصلاة في قوله وذلك كما اذا تلبس بافعال الصلاة الخ ان فعل الصلاة في الوقت بعد الافساد فيه  
 قضاء وهو وجه ضعيف والصحيح خلافه وقوله ومن هذا التعريف المحل شبهة أخرى الخ فلا يخفى  
 ما فيه فان ما ذكره لا يقيد المحلل تلك الشبهة كما ترى الا ان يكون في هذه النسخة الواقعة لى شئ  
 سابق يقيد المحللها أو ما قوله وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتوجب منه الخ قال ظاهره  
 أراد ببعض الشارحين سيدهم باتفاق كل من له ادنى عقل المحقق المحلى وحينئذ فهذا ادل  
 دليل وأصدق شاهد على عبادة وبجائزته وتصديه لما ليس له أخلاقا لم يشهد كلام هذا المحقق  
 ولا عرف ما أريد به مع وضوحه فيه ومع ذلك اجترأوا فترى وذلك لان عبارة المحلى مع المتن مانسه  
 والقضاء فعلى كل وقيل بعض ما دخل وقت ادائه من الزمان المذكور مع فعل بعضه الاخر  
 بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو قبله في الصلاة وان كان القول ههنا في الوقت  
 ركعة فأكثر والحمد لله ثبت فيمن زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه  
 الصلاة اه ومعهم ان قوله مع فعل بعضه الاخر الخ قوله فكا كثر شرح للقول الثانى الضعيف  
 الذى ذكره المتن بقوله وقيل بعض الخ ولم يتضمن ذلك انه اذا وقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها

بعد الوقت كانت قضاء على هذا القول وان كان الواقع في الوقت ركعة فأن كثر ربه عليه سديت  
 الصبيح من ادراك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة الذي استدل به القول الاول بالصبيح  
 على ان الصلاة فبذلك كرادا كما تقدم فباب هذا القائل به بوجهه على من زال عذره كاشف  
 وقيل في من الوقت ما يصح ركعة فبذلك عليه الصلاة فالحديث وارد في بيان القدر الذي يجب  
 الصلاة اذ اداها كما ذكره وما الكلام هنا في كل هذا منصوص عليه على هذا الوجه في كل من  
 التفتوا فما تحقق المثل أو ادب قوله والحديث في من زال عذره الخ كتابة جراب هذا القائل  
 عن ورود الحديث على ما حكاه المحقق عن مذهبه بقوله وان كان المذهب ولم يأت في الوقت ركعة  
 ما كثر على هذا فهو كلام صحيح واضح كل الوضوح لا غبار عليه ولا حكاية فاعلم هذا العبد  
 المتبجح بالورع كيف عرف ويحرف وقال مع ذلك ما قال ما يدوم عليه بقاية الشناعة وذلة الام  
 ان أراد بقوله فورد عليه انك قلت الخ ما قرره الشارح على الصحيح في الادام من حصوله باذراك  
 ركعة في الوقت وان ذلك وارد على ما قرره هنا في القول المرجوح في القضاء من انه اذا فصل  
 بعض الصلاة خارج الوقت كانت قضاء وان كان المنفصل منها في الوقت أكثر من ركعة فكأن  
 حاصل الاجراء على هذا ان ما قرره على الصحيح في الادام من حصوله بالركعة في الوقت وارد  
 على ما قرره على الصحيح في القضاء من حصوله وان أدرك ركعة فأكتم في الوقت فكلام  
 الشارح يرى من احتمال ذلك بوجه ولا يتوهم هنا من كلامه الامن في قلبه والطمس له مع  
 ان ذلك لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله ان مسئلة العذر غير مسئلة الاداء كما لا يخفى وان  
 أراد به ما دل عليه الحديث الذي استدل به القول الصحيح في الادام من ادراك الصلاة باذراك  
 ركعة في الوقت وأنه وارد على القول الضعيف في القضاء وان القول الضعيف فيه أوجب منه  
 بوجهه على انه وارد على بيان القدر الذي يجب الصلاة اذ اداها كما ذكره في بيان القدر الذي يجب  
 الصلاة اذ اداها باذراك كما دل القول الصحيح في الاداء فهذا كلام صحيح مطابق للواقع والصريح  
 تعبيرا للشارح فلامعنى للتشريع حيث دلكن هذا أيضا لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله الله  
 الاداء غير مسئلة العذر الخ ولا يناسب حيث ما سمعته من اضافة القول الى الشارح بقوله  
 فورد عليه انك قلت الخ اذا القول على هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا قول الشارح وان  
 أراد ما دل عليه الحديث كما ذكرنا وورد على القول الضعيف في القضاء أوجب منه الشارح  
 بوجهه على بيان القدر الذي يجب الصلاة اذ اداها كما ذكرنا فادع ذلك ابقاء المسئلة الاولى بجاء  
 من ان المتصور به ان الاداء فهذا كلام صحيح لا يمتثل التشريع بوجهه فلامعنى التشريع  
 حيث دلكنه أيضا لا يناسب بوجه قوله اذ مسئلة الاداء غير مسئلة العذر الخ وان أراد مع  
 ذلك ان الشارح صرف المسئلة الاولى عن بيان الاداء الى بيان الوجوب عند زوال العذر كما  
 هو المصالح لتقوله اذ مسئلة العذر الخ الدال على ان وجهه اعتراضه ان الشارح لم يميز  
 المستثنى في الاثرهم من عبارة الشارح القاطعة بجهل لانه الامن انطمت بصيرته وبعث  
 سريره وهذا كله يظهر من ورده وتقوله ويجازفته بقوله وكل هذا من وظائفه وان لم يرد  
 هذا المقام على التشريع بالغلط والادغام فما أحقه بقوله القائل  
 وكمن عاتب قولا صحيحا • وآفته من الغم السقيم

ولعمري ان مثل هذه الاغلاط استقر من ان يلتفت اليها ولو لا ما غلب من قصور الزمان واعتزاز  
 أهله بانها المكان الاشرب عنها صعباً أولى ولا توفيق الاياته (قوله أي لان يفعل) أقول من  
 فرائد هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذي هو  
 المفعول لانه حينئذ يكرر مع قوله الرابع صغير الجهور وما الواقع على الحاصل بالمصدر كما كان  
 كلاهما بعضاً في التعريف وانما على الحاصل بالمصدر دليل وقوعهما معاً على الفعل المصدرية  
 التعريف لانه المعنى المصدرى (قوله أحسن من قول ابن الحاجب الخ) قال شيخنا العلامة  
 العذولي يعني لابن الحاجب بما ذكرك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا القبر فانه  
 يقضي بفعل حقيقة وقيل مجازاً اهـ (وأقول) ان اراد بهذا الاعتذار دفع فساد ما قاله ابن  
 الحاجب فليس الكلام فيه اذ الكلام في الاحتمال لا في الوجوب أو دفع أولوية ما قاله المصنف  
 عليه فهو ممنوع اذ من الواضح ان شمول التعريف لساير المذهب أحسن من اختصاصه  
 ببعض بل هو مختص على نفس مذهبه ببعض نظر القبر بل التعريف بأحسن المذهب يحوز غيره  
 انما هو على رأي من لا يشترط في التعريف كونه جامعاً ويجوز التعريف بالاختصاص أما على رأي  
 من يشترط ذلك فالتمهيد بقوله مقتض معين (قوله ويخرج بقيد الاستدراك الخ) قال شيخنا  
 العلامة استدراك الشيء وادراكه الوصول اليه ولا يخفى ان فعل الصلاة جامعة في وقتها مطلوب  
 وفعلها جامعة بعد وقتها المؤداة فيه لاجتماعه بصل إلى ما سبق له مقتضى فالصدق عليه وليس  
 قضاء فهو غير مطرد واخرجه منه بالتقديم المذكور كما فعل الشارح حمل نظريته انه لا يصدق على  
 فعل صلاة بعد وقتها المؤداة فيه بظاهره مغنونة تبين فيها السقوط للمقتضى بالفعل الاول فلم  
 يتوصل بالفعل الثاني الى ما سبق له مقتضى وهو قضاء بالانزاع فيكون الحد غير منعكس فيلتام  
 اهـ (وأقول) أما الاول فجوابه من وجهين أحدهما ان المراد كما لا يخفى بسبق المقتضى لفعله سبق  
 المقتضى لفعله في خصوص الوقت بان سبق طلب فعله في خصوص ذلك الوقت اذ الاستدراك الا  
 حينئذ اذ المفهوم عرفاً من الاستدراك طلب ادراك ما فات الا ترى انه لا يوصف الفعل في وقته  
 بالاستدراك لا في خصوص غيره ولا في الاعم منه ومن غيره والمقتضى لاعادة الصلاة بعد الوقت  
 في جماعة على القول بها والافق طلبها بل جوازها الاختلاف عندنا لا يقتضي خصوص ايقاع تلك  
 الاعادة في خصوص ذلك الوقت وانما مقتضى مطلق اعادتها أهم من ان يكون في الوقت أو بعده  
 فاذا وقعت بعد الوقت كانت من قبيل العمل بالمقتضى لاسبق الاستدراك لما سبق له مقتضى  
 فتأمل فلهذا يرى انه في غاية الحسن والظهور والحب من الشيخ كيف خفي عليه هذا حتى توقف  
 في خروج الاعادة بالقيد المذكور والثاني ان الوقت لئلا عن ذلك قلنا ان تقول ان المفهوم من  
 كلامهم وصديهم كما لا يخفى على التامل فيه ان الاستدراك ليس مجرد الوصول الى ما سبق له  
 مقتضى بل لا بد مع ذلك من ان يكون الوصول اليه مطاباً على وجه الجبرية للخلل الواقع أولاً  
 اما ترك الفعل لسا واما بفعله على وجهه فيه خلل وحينئذ فلا نسلم ان الاعادة لجماعة مطروبة  
 كذلك وما يؤيد انها لم تطلب كذلك او يقطع به طلب الاعادة لجماعة وان غفلت تلك المعادة ولا  
 في جماعة أكثر من كل قطعاً من الثانية اذ لا معنى لطلب جبر الافضل الا كل قطعاً بما دونه قطعاً  
 كما لا يخفى وحينئذ فإخراج الاعادة بالتقديم المذكور كما فعل الشارح في غاية الصحة والاعتبار

الوقت

أي لان يفعل وجوباً أو ندباً  
 فان الصلاة المندوبة تقضى  
 في الاظهر ويقاس عليها  
 الصوم المندوب فقوله  
 مقتضى أحسن من قول  
 ابن الحاجب وغيره وجوب  
 لكن لو قال الماسبق لفعله  
 مقتضى كان أوضح وأخصر  
 (مظلماً) أي من المستدرك  
 كما في قضاء الصلاة المتركة  
 بلا عذر أو من غيره كما  
 في قضاء النائم الصلاة  
 والحائض الصوم فانه سبق  
 مقتضى لفعله الصلاة  
 والصوم من غير النائم  
 والحائض لانهما وان  
 انه قد سبب الوجوب أو  
 الندب في حقهما للوجوب  
 القضاء عليهما أو ندبه لهما  
 ويخرج بقيد الاستدراك  
 اعادة الصلاة المؤداة في



وأما إذا وجد على هذا العمل عليه غير وأما الثاني فإياه منع عدم الصدق انتهى أدناه قوله  
 لـ سقوط المقتضى بالقول الأول قلنا السابق مقتضى الدليل الطالب لـ فعل الأول ولكن هناك  
 دليل آخر عام طالب لفعل ما وقع على خلاف مرة أخرى وهو معنى قوله المقتضى ما هو جديدي  
 بأمر آخر غير الأمر الأول فإذا اتينا أدناه الطهارة تميز طلب الفعل مرة أخرى بدليل آخر فإذا  
 فعله مرة أخرى بعد خروج الوقت صدق عليه أنه استدرك ما سبق لمقتضى فتو عليه فيقول  
 بالثقل الثاني إلى ما سبق ولم يقتض جمع متعلا لا شذو فيه وحديثه فانه كاس الحمد أمر ثابت  
 لا اشتباه يعتبره (قوله بعده) حال السجد السجودى اقتضى أن الأعادة تطلق على المقتضى وهو  
 شكا قبل ما ساقى في تعريف الأعادة لكن صرح البرماوى بأن العبادة أن سبقت بغيرها بحيث  
 أعادة مع كونها تسمى في الوقت اداء وقيل بعده قضاء قال ونهاية ذلك أن المأني كل حال أسير وغير  
 الأعادة وكل من الاداء والقضاء هو ما وقع وصاحبه وجه حال روى صرح بأنه لا يعتبر الوقت في  
 الأعادة سليم الرأى في التقريب اه ما ذكره السيد (وأقول) نسبة الأعادة بعد الوقت قضاء  
 يأتى كلام الشارح حيث أخرجهما بقيد الاستدراك قبل فتنية كلامه أن هذه الأعادة ليست  
 قضاء وان القضاء لا يكون الا حيث يقع بفعل مجرى في الوقت ولا مانع من ذلك للمثال (قوله)  
 مثلاً) أقول فتنية جوار الأعادة بعد الوقت فزادى والتهم من المروع استناع ذلك إذا  
 جرى خلاف في حصة ما وقع في الوقت فنحن أعادة مطلقة لكن إذا أعاد بعد الوقت فالظاهر أنه  
 يوصف بالقضاء لأنه استدرك لانه مراعاة القول بعدم حصة الواقع في الوقت ويحتمل أنه إشارة إلى  
 جوار الزاقرادى على سبيل الترضى أو لعل فيه خلافاً لغيره (قوله من أن أقل من ركعة  
 الخ) قال شيخنا العلامة الصواب اسقاط أن وقضاء ما يقول من فصل أقل من ركعة في الوقت  
 والساقى بعده لأن الذى يطلق عليه قضاء ويخرج بالقيمين حد الاداء أيضاً إلى حد القضاء  
 المذكور وهو هذا القول لا كونه قضاء اه (وأقول) يجوز أن يكون الكلام على حذف مضاف  
 في الجاتين أى يضمن إلى حكمه حكم ما خرج بالقيد ولا شك أن حكم الخارج أنه قضاء فيضم إلى  
 حكم الكل وهو أنه قضاء ويجوز أن تكون من لاشداه أى حال كون ما خرج بالقيمين حيث  
 اعترض به مبتدأ من أن فعل أقل من ركعة الخ أى حدة من ثبوت ذلك واشتياؤه ويجوز أن  
 تكون لتعليل أى ما خرج بالقدم أجل أن فعل أول من ركعة الخ وحديثه يدفع التصويب  
 (قوله وبينه إلى الركعة) أى المركب من الركعة في الوقت والباقي بعد الوقت (قوله اذ معظم  
 الباقي) اعترضه بالمعظم عن التشم والى السلام (قوله كاستكريرها) قال شيخنا العلامة العمام  
 ففعله تكرير حقيقة لأن التكرير هو الايمان بالشيء ثانياً ما رآه تأكيده الأول وهذا ليس  
 كذلك اذ ما بعد الركعة في الصلاة مقصود في نفسه كالاولى اه (وأقول) كان كل واحد من  
 خمس اليوم ليست تكرير المثلها في الامس (قوله والمقتضى المفعول) ليس هذا أحداً كلياً  
 بل هو من الاكتفاء أى المقتضى المفعول السابق الذى فهم من تعريف القضاء وقوله  
 تعريف المؤدى قاله شيخنا العلامة وفيه بحث سنشير إليه (قوله المستعنى بأحدهما) أى  
 بتعريف أحدهما مع تعريف الآخر وأما أن فتوهم أن ذلك الاستغناء وجب التكرار  
 لما ياتى فيما سبق (قوله قال إشارة إلى الاعتراض عليه) قد يقال هذه الإشارة لا شوق على

بعد في جماعة مثلاً ولما  
 الملقى البعض في الاداء يعلم  
 بقوله المتقدم اقتصر على  
 الكل في القضاء فضمن إليه  
 ما خرج بالقدم من أن فعل  
 أقل من ركعة في الوقت  
 والباقي بعده قضاء والفرق  
 بين هذا وبينه أى الركعة  
 التي تستعمل على معظم  
 أعمال الصلاة اذ معظم  
 الباقي التكرير لها  
 فعمل ما بعد الوقت تابع لها  
 بخلاف ما دونها (والمتنقى  
 المفعول) من كل العبادة  
 بعد خروج وقتها على  
 القولين أو قبله وبعده على  
 الثاني وانما عرف المصدر  
 والمفعول المستغنى بأحدهما  
 قائلاً في المؤدى ما فعل  
 الذى صدر به ابن الحاجب  
 تعريض الاداء والقضاء  
 والأعادة قال إشارة إلى  
 الاعتراض عليه

الجمع بين تعريف المصدر والمفعول بل يكفي فيها الاختصار على تعريف المؤدى قائلا لا يفتقر المؤدى  
 ما فعل ويجاب بان المراد الاشارة على الوجه الايمن اذ قد لا يفهم من الاختصار المراد كروا فائدة  
 الاعتراض بل مجرد اعادة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن السكيت فلي تأمل (قوله) قال اشارة  
 الى الاعتراض عليه الخ) قال السكيت أسند الشارح ذلك الى المصنف التنبية على أنه لا خلاف  
 عن نظار وكأنه والله أعلم بشي رأى ما قاله شيخه البرماوى من ان إطلاق الاداء والقضاء في عبارة  
 الأصوليين والفقهاء من إطلاق المصدر على المفعول الذى صار مشهوره وتكراره حقيقة عرفية  
 اه (وأقول) للمصنف ان يقول هذا لا يخلص من الاعتراض لان اللفظ على هذا مشترك بين  
 المصدر واسم المفعول واجتناب المشترك في مقام البيان خصوصاً في التعاريف أو لى ان لم يكن  
 واجباً ويمكن ان يكون المصنف قصد هذا أيضاً فيكون مراده بالاعتراض انه خالف الاولى لانه  
 ان لم يثبت كون هذه الالفاظ قانني عرفية في اسم المفعول احتياج الى التصحيح الى التأويل  
 والالزم استعمال المشترك وكلامه لا يجنب في التعريف فينبى اجتناب في المعرف أيضاً (فان  
 قلت) انما الاجتناب اذا لم يكن قرينة وهي موجودة فمافان التعريف الذى أورده أعنى  
 ما فعل لكونه لا يناسب المعنى المصدرى يعلم منه ان المراد بالمعرف اسم المفعول (قلت) لكنهما  
 قرينة ضعيفة لا تقنع سيرة الناظر في ان المراد بالمعرف اسم المفعول بديل التعريف أو ان  
 التعريف على حذف المضاف بديل للمعرف وذلك خلاف الايق بالتعريف ان لم يمتنع على ان  
 تجوز بينهما المجاز والمشاركة في التعاريف مع القرينة الواضحة لا يعدان المراد به مجرد الصلة  
 فلا يبقى اولوية اجتناب ذلك مطلقاً وما ثبت من ذلك للتعريف فيبقى ان يثبت للمعرف أيضاً  
 فلي تأمل (قوله) وان كان إطلاقه عليه شائعاً اشارة الى أن شيوخه لا يدفع الاعتراض ووجهه  
 ما أقرنا اليه (قوله) لانه أخصر منه أى بكلمة) أى وان كان ذلك أخصر من هذا حرفاً وفيه  
 اشارة الى ان الغرض قد يتعلق بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار  
 الحروف ولا مانع من ذلك (فان قلت) الغرض من الاختصار تصغير الجمل وهذا انما يكون في  
 الاختصار باعتبار الحروف (قلت) قد يتعلق الغرض بتصغير حجم المجموع في الجملة وهذا لا ينافيه  
 مراعاة الاختصار باعتبار الكلمات في بعض المواضع لبعض الأغراض (قوله) اذ لام التعريف  
 كالجزء من مدخولها) قال شيخنا العلامة وفي كونه لام التعريف نظير بل الصحيح انها  
 موصول اسمى اه (وقال في مر أخرى فيه مما سمحنا لان اللام في ذلك وهو واسم موصول على  
 الصحيح لا عرف تعريف اه (وأقول) يمكن الجواب بوجهين أحدهما ان لام التعريف تحتل  
 الموصولة لانها تدل على تعيين مسميها فالمراد بها الموصولة والى الثاني انه جعل لفظ مفعول اسم  
 جنس لما يتعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة لقائهم من تعريف القضاء قلنس هو معنى  
 اسم المفعول مضافة حتى تكون أل فيه موصولة وعلى هذا فلا نقص في التعريف وكأنه أخذ  
 ذلك من اقتصار المصنف على قوله المفعول اذ لو اراد به اسم المفعول لاحتاج الى زيادة كان  
 يكون المفعول خارج وقته الى آخر ما يفهم من تعريف القضاء (قوله) فلا تعد فيه كلمة قال  
 شيخنا وفي استنتاج عدم العدد كلمة من كونها كالجزء من كونها اجزاء لا يفتقر الى (اه (وأقول)  
 وفيه هذا الاستنتاج انما المناشئة بجزء الكلمة الواحدة بدلتها بمترجما بها بدخولها في تعدد

في ذلك أى الموصول له  
 الى تأويل المصدر المفعول  
 وان كان إطلاقه عليه  
 شائعاً ويعدل في المقضى  
 عما فعل الى المفعول  
 قال لانه أخصر منه أى  
 بكلمة اذ لام التعريف  
 كالجزء من مدخولها فلا  
 تعد فيه كلمة

كلمة بمعنى انه صرح ان لا تعد كلمة بل بعد المجموع كلمة كما ان الجزء لا يعد كلمة مع مدلوله بل  
المجموع كلمة واحدة وانما ولما ينطق بالمرحى من ان المعرف باللام كلفان سائرنا  
من شدة الامتراج كلمة واحدة اه فان قضية ذلك انه يصح ان يدان تعد كلمة وصرح الجاهلي  
بفروج مثل الرجل عن حد الكلمة بقيد الأفراد قال لكنه بعد لشدة الامتراج لفظة واحدة  
اه (فان قلت) قل يتم الترجيح على هذا التأويل (قلت) نعم لان مجموع الكلمتين اذا كان يصح  
ان يعد كلمة اخصر في الجملة باعتبار الكلمات من مجموع كلمتين لا يصح أن يعد كلمة وأما قوله بل  
من كونها جزءاً فان أراد بجزء من الكلمة الواحدة كما هو المراد في السياق فلا اشتباه في ضعف  
النظر اذ لا يتناقض في جزء الكلمة الواحدة ان يعد كلمة وان أراد بجزء في الجملة فليس الكلام فيه من  
اعتراض بعضهم بوجه آخر حيث قال في قوله فلا تعد كلمة أي تنقضي كلمتها اسم المقول وتضمير  
وهما انصر عما حصل لانه ثلاث كلمات ما والفعل وضيم وقد يقال الاختصاص وصفة لفظاً باعتبار  
كثرة الحروف وقيل لا باعتبار تعدد كلمة واعتبار المقدور وعدم اعتبار المقطوع بعده اه  
ويجيب بان الاختصار يكون تارة باعتبار الكلمات وتارة باعتبار الحروف وكلاهما جهة  
ترجيح قديمة على الفرض بها ويمكن في اختيار أحد الأمرين مرجح من وجه وان ترجح غير  
وجه آخر ولو ارجح كما افاده شيخنا الشريف (قوله وزاد مسئلة البعض) قال شيخنا العلامة  
العرف في الاصطلاح ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقيدى فاطلاق  
المسئلة عليه مجاز اه (أقول) او باعتبار لازمه فانه يستلزم مسئلة وسكال (قوله الواصفين  
لذات الركعة في الوقت جهسا) أي بعضهم يصقه بالاداء وبعضهم يصقه بالانقضاء (قوله  
والعكس) الاوجه عطفه على تبعية أي بهذه التبعية وبعبارة وهو تبعية مافي الوقت لما بعده  
ويجوز عطفه على ما (قوله وبعض الفقهاء) قال شيخنا العلامة قضية كلامه ان الاول  
ثلاثة طاهر وتحقيق ملحوظ وتحقيق بعض الفقهاء والشارح وجده زيادة البعض بقوله المعنية  
على الطاهر كما قال بالاشكال الركعة على المعلم فجعل ما بعده الوقت تابعا واور الحقيقة المحلوظ فزم  
اتصافهما اه (وأقول) لزوم الاتحاد ممنوع والفرق بينهما انه على طاهر كلام الفقهاء يكون  
الجميع أداه حقيقة اكفاه في انصافه بالاداء حقيقة باشكال الواقع في الوقت على معقده أهـ بال  
الصلاة وذلك بوقوع ركعة في الوقت وعلى التحقيق المذكور لا يكون الجميع اداه حقيقة  
بل على وجه التوسع والتبعية مختلفة على القولين فانهم على الاول تبعية تقتضي الوصف بالاداء  
حقيقة وعلى الثاني تبعية تقتضي الوصف بوسعا وهذا حاصل تقرير الإشكال ولا ينافيه قول  
الشارح الاتي وكذا على الاداء نظرا للتحقق لان حاصله ان الفقهاء وان نظروا في ظاهر  
فوصفوا الجميع بالاداء حقيقة فنظروا التحقيق أيضا فحكموا بالانتم خلاف الاصوليين فانهم  
قصر وانظرهم على التحقيق لكن بشكل عليه ان مقتضاه ان الاصوليين وصفوا الجميع بالاداء  
نوعا بل اسم اختلفوا فيه مع ان ذلك غير معروف عنهم كما يدل عليه قوله وزاد مسئلة البعض  
على الاصوليين الخ ولهذا قال الزركشي في هذا الذي زاده المصنف انما هو رأي الفقهاء دعاهم  
اليه طاهر قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة  
ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسميته أداه باعتبار انهم طائفة بذلك اه وقال الولي العراقي

قوله اداه في البعض في  
الاصوليين في تصريح  
الاداء وانقضاء جزءا على  
ظاهر كلام الفقهاء الواصفين  
لذات الركعة في الوقت  
جهسا وان كان وصفها  
بجهسا في التحقيق الملحوظ  
للاصوليين بتبعية ما بعد  
الوقت لمناقضه والعكس  
وبعض الفقهاء حقق  
فوصف مافي الوقت منها  
بالاداء وما بعده بالقضاء  
ولم يبال بتبعية العبادة  
في الوصف بذلك الذي فز  
منه غيره وعلى هذا والقضاء  
يأثم المصنف بالتأخير

وهذا الذي اعتبره في الاداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر انهم لا يسمون فعل البعض ولو كان ركعة اداء وتجمع المصنف في ذلك الفقهاء وما كان ينبغي في بيان مصطلح الاصول اه ويمكن ان يقال ان وصف ذات الركعة بما بالعبادة المذكورة ليس داخل في مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق الا بمجرد انقضاء الاداء الا ان الفقهاء لما اثبتوا الاداء اخذوا من الحديث كان بالنظر الى التحقيق تبعيا لأصلها وعلى هذا فلا إشكال في تباين الاقوال الثلاثة ولا في عدم نسبة الاداء مطلقا الى الاصوليين لان الحاصل حينئذ ان الفقهاء قالوا بالاداء اخذوا من الحديث وان كان بالنظر للتحقيق تبعيا وان الاصوليين لاحظوا مجرد التحقيق فلم يقولوا به مطلقا وان بعض الفقهاء حقق فقال لهم ما عاقلتم امل (قوله وبعض الفقهاء حقق) أي تحققتا آخر مغاير التحقيق الموقوف للاصوليين بدليل المقابلة (قوله وكذا على الاداء) فان قلت لم يقل وعلى التحقيق الموقوف للاصوليين قلت اكفاه بقوله نظروا للتحقيق أو بقوله والقضاء (قوله أي المعاد أي فعل الشيء ثانيا) ان قلت تفسير الضمير بالمعاد المفهوم من الاعادة فيجب الدور ولا ينبغي من لزوم الدور تفسير هذا بقوله أي فعل الشيء ثانيا لان الايراد يتوجه على اللفظ ولو صح المراد على ان هذا التفسير لا يتناول الاعادة الاولى دون ما زاد عليها ان كان قلت اما الاول فيمكن اخلاص عنه بوجهين أحدهما ان يجعل تعريف الاعادة بما ذكر تعريفه لفظيا وهو لا يتصور نفسه دور والثاني ان يجعل تعريفه حقيقيا والدور بما يلزم لو كان المعاد الذي هو مرجع الضمير بالمعنى الاصطلاحي وهو ممنوع بل يجوز ان يراد به مطلق فعل الشيء ثانيا أعينهم ان يكون في الوقت أو غيره ومن ان يكون لعذر أو خلل أولا وهو المعنى اللغوي ولعل الشارح أشار الى ذلك بالتفسير الثاني وحينئذ تكون الاعادة التي هي جزء المعاد الواقع في تعريفه الاعادة بمعنى المعنى اللغوي والاعادة المعروفة بمعناها الاصطلاحية وحيث اختلف معناها فلا دور وبذلك يظهر وجه الجمع بين التفسيرين فالاول لبيان مرجع الضمير وانه من قبيل المتقدم معنى والثاني لبيان ان الاعادة في المرجع بالمعنى اللغوي حتى لا يلزم الدور واما الثاني فيمكن اخلاص عنه بوجهين أيضا أحدهما انه انما قصد بالفعل الثاني لعله لا اختياره ان الاعادة مقيدة بالمرء الواحدة كما عليه كثيرون واقتضاء نص الشافعي وهذا التقدير ما أجاب به شيخنا العلامة عن ابن الحاجب في قوله في تعريف القضاء لما سبق له وجوب كما تقدم والثاني ان المراد بالثاني خلاف الاول فيشمل ما زاد على الثاني واطلاق الثاني بهذا المعنى غير ضرر بل هو واقع في استعمالهم كما لا يخفى على من له تتبع وبذلك كما يعلم ان نافع ما أطال به هنا شيخنا العلامة (فان قلت) لو جعل الضمير عائدا الى المفعول من قرأه والمقتضى المفعول ففصل والاعادة فعله أي المفعول أي فعل الشيء ثانيا لكان أولى لو بهين أحدهما ووضحه لفظه وكون فعل المفعول بمعنى فعل الشيء ثانيا بخلاف فعل المعاد فانه لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانيا الا اذا أريد به الفعل الذي يصير به الشيء معادا أو اللفظ محتمل له ولقول الشيء ثانيا على السواء وظاهر في الثاني وهو خلاف المراد ثانيا ان التصريح بمرجع الضمير هو الكثير الشائع في الاستعمال بخلاف الدلالة عليه لرواها فان ذلك قليل (قلت) يعارض الوجهين ان المفعول في عبارة المتن مقيد بتقدير أكونه فعل بعد خروج الوقت ومع

وكذا على الاداء نظرا للتحقيق  
وقبل لا تنظر للظاهر المستند  
الى الحديث (والاعادة فعله)  
أي المعاد أي فعل الشيء ثانيا

فإن يستعمل فعله ثانيا في الوقت قبضتاج في جملة الكلام الى اعتبار عود الضمير اليه بدون قيد  
ومثل ذلك وان عهدت تكلف ظاهر بخلاف عود الضمير الى ما استلزمه ما قبله لا تكلف منه  
ولهذا وقع في القرآن الكريم في غير موضع واما ان فعل العاد لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانيا  
الا اذا أريد به الفعل الذي يصير به الشيء معاد الخ فلا يضر مع وجود القرينة على المراد بقوله  
فالمسألة المذكورة معادة (فان قلت) هذا لا يصلح القرينة على ما ذكره لصحاح التكرير بل لفعل  
الثالث (قلت) بل يكفي لصدق التكرير بالفعل الثاني ان لم يتبادر منه وبذلك يشهد ما يقال  
به الكمال وان واقع شبح الاسم ثم هو انما كثر حقيقة هل هو بالفعل الاول  
أو الثاني وكذلك المعاد فليست أم (قوله في وقت الاداء) أو ودشينا العلامة ما حاصله ان  
الوضع والاختصار في وقت (وأقول) لو عبر بذلك لكانت الحادثة منه انه لا بد من وقوع جميع  
المعاد في الوقت فلا يشعل ما لو وقع ركعة منه في الوقت والباقي خارجه فان الظاهر جواز  
وإنه أعادته ان لا يصدق عليه فعله في وقت ويصدق عليه فعله في وقت أدائه لا بد قدر ركعة من  
آخر الوضع عدو الباقي مما بعده وقت للاداء فليست أم (قوله أو بدون انشاء نفسه) اعترض  
الكوراني قال قلت قوله سمعوه اذ الحكم لا يتفاوت في تركه الفاعلة السهو والعمد  
اجابا (وأقول) هذا الاعتراض من الأدلة الواضحة على مجازته وقصوره في الامور  
والفروع وذلك لان التقيد بالسهو مع الادبته اما قوله قد دسرح الا مدي وما يهيك به من امام  
وعلمه همام بان شرط الخلل المذكور في تعريف الاعادة ان يكون اعذر واما ثانيا فلانهم  
لا يطلقون الاعادة الى الكلام فيها الاعلى ما سبق لفعله اعتدادي في الجملة والمصلحة مع ترك  
الفاصلة عداء لا اعتداده مطلقا فلا يسمى فعله اياه وذلك اعادة ولهذا قال شيخنا العلامة  
قوله سمعوا فذهب للاحتراز من العمد فان الفعل معه كالمعنى فساد أي مع العلم به فالفعل بعد  
ليس ثانيا فليس اعادة اه والذي أحسب ان هذا الوجه لم يخطئ به غيره ان تركه الفاعلة  
مبطل للمصلحة سواء كان عداهم سهوا ولم يخطئ به ما ورد ادوات مما بالكلام فيه وهذا انما  
فاحشة اذ ليس الكلام في انه اصحبه أو باطله بل في بيان ما يوصف بالاعادة بذلك المعنى وهو  
مختص بما اذا كان للفعل الاول نوع اعتداد وانما يكون كذلك في صورة تركه الفاعلة اذا  
كان سهوا ولهذا جعل المحذور قيد السهو عائد المسئلة الصاعدة أيضا ولو تنزلنا عن كل ذلك لجاز  
ان يكون التقيد بالسهو لسكته كالاتهام بدفع توهم ان اخرج السهو عن الخلل لمصلحة العذر  
فنزله السهو (قوله قيل للخلل وقيل لعذر) أقول فيه أمران الاول انه لا يصح مع ادق  
تأمل وانصاف انه لا يقهرهم من هذه العبارة الا ان هذا من جهة التعريف فيكون أحد الأمرين  
من الخلل والعذر مع تريا في المعرف الذي هو الاعادة لانه جعل ذلك قيد الامعطوفا وانه احتجبت  
في المعنى من مواب المستغنى بربح شيئا وانه لا يقهرهم منها ان التعريف عند المصنف قد تم بما قبل  
قوله قيل وان المقصود بذكره الاشارة الى زيادة بعضهم في التعريف على خلافه المختار عنده  
وان اختياره في شرح المختصر ما يقتضيه عدم اعتبار أحد الأمرين لا يقتضيه انه مراد بما  
ذكره هنا لانه لا يقبل الايقاع التكلف والتعسف ولانه كثير ما يختلف كلامه في كسبه بل كلامه  
في منع الموانع صريح فيما قلناه من انه من جهة التعريف فانه قال واما الحادي عشر أي من

(في وقت الاداء) (قيل للخلل)  
في ذلك أو لا من ثورات شرط  
أو ركن كالمصلحة مع الصلابة  
أو بدون الفاعلة سهوا  
(وقيل لعذر) من خلل  
في فعله أو لا وحصول نفسه  
لم تكن في فعله أو لا (فالصلابة  
المكررة)

الاستئذان وهو قولنا في الاعادة فعل المثل وقيل لعذر فانا لم يصح عندنا واحدة من المقاتلين  
وقولكم ان ابن الحاجب رجع فقلنا متقين به كما عرفنا اهـ وبوجه صراحة هذا فيما قلناه  
من وجهين الاول ان اعذاره عن ترك الترجيح بأنه لم يصح عنده واحدة من المقاتلين مع  
اعترافه بان ابن الحاجب رجع واعتذاره عن ترك موافقته بأنه ليس متقيده بصريح في ان  
مساوقهما واحد وقد صرح ابن الحاجب بجعل ذلك من تمة التعريف حيث قال والاعادة  
ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر اهـ فيكون ذلك من تمة تعريف المصنف ايضا  
والثاني انه لو تم تعريفه بما قبل قوله قبل واعاد كذا في تقديمه على زيادة غيره مرضية عنده  
لم يترجحه عليه السؤال بانه لو لم يرجع مع ابن الحاجب رجع ولم يحتج الى الجواب بانه لم يصح عنده  
واحد من المقاتلين اذ كلامه على ذلك التقدير غير مرضي عنده فلا حاجة الى الترجيح فتأمل  
ذلك باطاف فان فيه دقة فلذلك كله شرع الشارع كلامه هنا على ظاهره ولم يلتفت الى جعله  
على ما اختاره في شرح المختصر واذا علمت جميع ذلك مما قرأناه على وجهه علمت ان ما أظال  
به الكمال منا كلام سافلا لا اعتبار به وانه من التعصب القاسد البارد والله الموفق والاهم  
الثاني انه قد يتوهم من قوله قبل لخلل وقيل له من ان هذا ارتد منافا للتعريف وجوابه ان هذا  
ليس من التردد المنافي بل هذا اشارة الى اختلافهم في التعريف فهو اشارة الى تعريفين قال  
بكل منهما ما قل وكنه قال الاعادة قبل هي فعله في وقت الاداء لخلل وقيل هي فعله في وقت الاداء  
لعذر ولا تردد في واحد من التعريفين (قوله وهي في الاصل) قال بعض الفضلاء في الاصل  
وضعه في عرفهم اهـ وكان مراده بأصل الوضع الابتدائي بمعنى انه واضعت ابتداء في عرفهم  
لذلك ثم الحقوا به غيره (قوله الاوفى له الثاني) قضيته موافقة الاول ايضا له الا ان الثاني ازيد  
موافقة وبقتضى ذلك ان الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشيء ثانيا لخلل وقيل منظر (قوله  
ثم زادت الثانية) أقول لم يقل أو الاولى كانه لانه لا يتناسب قوله لعذر لكن قضية كلام  
فقهاءنا أو صريحهم من الاعادة وان زادت الاولى بل وان قطع بزادتها ويمكن أن يعقد من  
العذر حصول فضيلة الثانية وان كانت دون الاولى لانها شيء زائد على حصول فضيلة الاولى  
فلتأمل (قوله ويكون التعريف الشامل حيث يفعل العباد الخ) قال بعض الفضلاء لكنه  
حيث يشمل صلاة الرجل منفردا بعد صلاته جماعة مع غير جرائز اهـ (واقول) يمكن أن يجاب  
بانه لا يضر هذا الشمول لان التعريف يقتضي أن يشمل الأفراد القاسدة ايضا كما افاده كلام  
الغالب في شرح الشبهة وفيه نظر لان ذلك لا يوافق المباحثة السابقة في تشديد ترك الفاقعة  
بالسوء لفعل الاولى اعتبار تركه ان ظهوره ودعوى ظهوره وهو كون الثانية جماعة (قوله  
من كون الامام أعلم أو أروع الخ) هو بيان لما قبله وأورد عليه شيخ الاسلام أن البيان لا ينحصر  
فيه ويحتاج بانه لم يقصد الحصر بل مجرد التمثيل (قوله ثم ظاهرا كلام المصنف أن الاعادة قسم  
من الاداء) اعترض الكوراني دعوى ان ظاهرا ذلك حيث قال وقد سبق اشارة الى أن عند  
المصنف الاقسام متباعدة وان الاعادة قسم الاداء لا قسم منه لانه اخره عن القضاء وان احتمل  
أن يجعل قسماته مع غيره بأن يقال لم يقيد الاداء بان لا يكون مسبوقا بخلل لكن خلاف الظاهر  
ومن ادعى ظهورا العكس فقد عكس الظاهر اهـ (واقول) لا يخفى فساد هذا الاعتراض فان

وهي في الاصل المنفوعة  
في وقت الاداء في جماعة  
بعد الاقرار من غير  
خلل (معادة) على الثاني  
لحصول فضيلة الجماعة  
دون الاول لا تنفاه لخلل  
والاول هو المشهور الذي  
جرمه الامام الرازي وغيره  
ورجحه ابن الحاجب وانما  
عبر المصنف فيه بقيل نظرا  
لاستعمال الفقهاء الاوفى  
له الثاني ولم يرجع الثاني لترده  
في شموله لاحد قسمي  
ما أطلقوا عليه الاعادة من  
فعل الصلاة في وقت الاداء  
في جماعة بعد أخرى الذي  
هو مستحب على الصحيح  
استوت الجماعة أم زادت  
الثانية بفضيلة من كون  
الامام أعلم أو أروع أو أجمع  
أكثر أو المكان أشرف  
فقسم استوائهما بحسب  
الظاهر المحتمل لا احتمال  
الثانية فيه على فضيلة هي  
حكمة الاستتباب وان لم  
يطلع عليها قد يقال وبغير  
احتماله فيتناوله التعريف  
وقد يقال لا فلا ويكون  
التعريف الشامل حينئذ  
فعل العباد في وقت ادائها  
ثانيا لعذر أو غيره ثم ظاهرا  
كلام المصنف أن الاعادة  
قسم من الاداء

المصنف عرف الاداء بما يصدق على الاعداد وعرف القضاء بما لا يصدق عليه ثم عرف الاعداد  
بما يشترح في الاداء ولا ينافيه وذلك ظاهر قلعا عند من له أدق مسكة في ان الاعداد قسم من  
الاداء فان كل ما تناوله التعريف كان ظاهرا فيه اذ لا معنى لظهور الكلام في شيء الا عوم  
له وفهمه منه من غير توقف على شيء آخر ولا يصح ان هذا كذلك وما يجزئ تأخير الاعداد عن  
القضاء فلا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه فالاستدلال به على المباشرة استدلال فاسد كما ان افراد  
الاعداد يتعرف بعد تعريف الاداء لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه وتفسير ذلك ما لو عرفنا  
الحيوان بأنه جسم نام حساس ثم عرفنا الانسان بأنه جسم نام حساس ما نطق فهل يتوقف  
ذو عقل في ان ظاهر هذا الكلام ان الانسان قسم من الحيوان فما ادعاء المحقق من الظهور  
الصواب الذي لا شبهة فيه عند من له عقل ودعوى انه من عكس الظاهر من عكس الظاهر  
واله واب لا ارتباط عند أولى الباب (قوله وهو كما قال مصطلح الاصطلاحين) قال شيئا  
العلامة هو قريب من قول العضد الاعداد قسم من اقسام الاداء في مصطلح القوم وان وقع  
في عبارات بعض المتأخرين خلافه وكأنه اشار بقوله قال الى مخالفة غيره قال التفتازاني  
ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انه اقسام متباينة وان ما قبله ثابا في وقت الاداء ليس اداء  
ولا قضاء ولم يطلع على ما يوافق كلام الشارح يعني العضد صرحا به يعلم ان قوله وقيل انها  
قسم له ليس على ما ينبغي اه (وأقول) لا يخفى على ذي عقل ان مجرد نقل التفتازاني لا يذعن نقل  
المصنف لان من حقا حجة على من لم يحفظ ولا سيما المصنف المتفق على سعة اطلاعه وأحاطته  
بهذا الفن وكثرة استدراكه نفسه على غيره على وفق ما يثبت به الوجود فاما كان اللذان  
الا الاستدراك بكلامه على كلام التفتازاني وتأيد بنقل العضد بنقله ولا شبهة في اطلاع  
الشارح على ما قاله التفتازاني وقصد الاستدراك عليه بما قاله المصنف وحيث نقل مثل هذا  
الامام الثقة المستدرك على غيره ان ذلك مصطلح الاكثرين خصوصاً مع موافقة العضد له  
فلا إشكال في تضعيف القول الآخر وان قال فيه التفتازاني ما قاله يقول الشيخ وبه يعلم الخ  
ليس على ما ينبغي للقطع بأنه لا يعلم عمداً كعدم الاعتناء المذكور وكيف يحصل العلم بذلك من  
مجرد نقل التفتازاني مع معارضة نقل هذين الامامين وكان أكثر ما يدعى المعارضة ولكن حين  
لشيء يسمى ويصم والعجب ان الشارح قصد معارضة نقل التفتازاني بنقل المصنف  
والاستدراك به عليه فاعتزله الشيخ بمجرد نقل التفتازاني من غير ترجيح عول عليه ولا عند  
استدراكه (قوله والمحكم الشرعي) قال شيئا العلامة هذا القيد يعني الشرعي كما لا يخفى  
لا يحتاج اليه لما من انه المراد عند الإطلاق اه (وأقول) لكنه لا يخلو من فائدة كالإيضاح  
ودفع التوهم وهما من مقاصد القبول ان أريد بالحكم النسبة التامة كما تقدم في تعريف  
الفقه كان محتاجا اليه (قوله من حيث تعلقه) فيه أمران الاول قال شيئا العلامة إضافة  
التعلق اليه ظاهرة في كون التعلق عارضا له وقد سبق انه يجوز من مفهومه فتأول الامانة بانها  
من إضافة الجزاء الى كمال المصدر الى فاعله اه (وأقول) قد يمنع دعوى الظهور وغاية ما نل  
الاضافة عليه المغايرة بين المضاف والمضاف اليه وهي حاصله بين الجزاء وبين كماله ولم يكن  
صلاحية الاضافة لاضافة الجزاء الى الكل والظهور في العروض مدفوع عما سبق والثاني قال

وهو كما قال مصطلح الاكثرين  
وقيل انه اقسام له كما قال  
في المناهج المباشرة ان وقعت  
في وقت المعين ولم تسبق باداء  
مقتضى قاده والا فعادة  
(والحكم الشرعي) أي  
الماخوذ من الشرع (ان  
تغير) من حيث تعلقه من  
صوبة له على المكلف (الى  
سهو) كان تقدير من الحرمة  
للتعلل أو التردد الى الحل له  
(لغير)

الكمال أنه تنبى على أن المتغير حشقة انما هو التعلق بالحكم لا الحكم اقتصر الحكم بحال لانه خطاب  
 الله أى كلامه النفسى القديم اه (وأقول) قد بينا فيما سبق أن الحكم عند الشارح والمصنف  
 ليس هو مجرد الخطاب وانما هو مجموع الخطاب والتعلق التبصري ولا يخفى في أن المجموع ثبت  
 تغيره بتغير جزئه فافهم لا يتأتى الا على ما ذكره هونم من وجوب التعلق عن مفهوم الحكم كما  
 تقدم مع بيان ما فيه (قوله مع قيام السبب) قال شيخنا العلامة عندى أن هذا القول مستدرك  
 لأن المتغير مع فقد السبب له لا العذر وما ذكره الشارح من أنه لا احتراز عما ذكره كقوله نظر اه  
 (وأقول) لا مانع من اسناد التغير للكل من العذر وفقد السبب لأن العذر باق وراءه صالح الدفع  
 الحكم بدل دفعه له مع وجود السبب فيصح اسناد الدفع اليه عند انتفاءه أيضا والحاصل أن  
 ثبوت الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف أيضا على انتفاء عذره فيصح اسناد انتفاءه  
 لكل من انتفاء سببه ووجود عذره بل قد يرجع اسناده الى العذر بانه أحوط لأن العذر المعين  
 يكتفى في التغير بخلاف انتفاء السبب المعين فلا يلزم كفايته فيه لجواز أن ينتقل سبب آخر ويحتقذ  
 يصدق التغير لعذر بوجود السبب وانتفاءه فاحتاج التقييد بقيام السبب ليخرج التغير للعذر  
 مع انتفاءه فإنه ليس من الرخصة أن يترك هذا التقيد لم دخول أو نفيه لدخوله فمع أن ليس  
 كذلك وكفى ذلك فائدة لهذا القيد وإذا علمت ذلك علمت سقوط التي في قوله لا للعذر وسقوط  
 ما رتب عليه من الاستدراك والتفريق أم (قوله المتغير اليه) قال شيخنا العلامة إشارة الى أن  
 الظاهر الذى أخبر عنه بالرخصة لا يصح أن يعود الى الحكم الشرعى الذى تغير لأن الرخصة هى  
 المتغير اليه كما أفاده لا المتغير اه (وأقول) هو ظاهر على طريق الشارح والمتمم من أن الحكم  
 مجموع الكلام النفسى والتعلق اما على طريق خبرهما من أنه الكلام النفسى والتعلق خارج  
 عنه فيجوز الخل على الظاهر لأن الكلام النفسى شئ واحد وانما يختلف بحسب التعلق فعنى  
 قوله والحكم أن تغير الخطاب أن انتقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه  
 السهولة وهذا هو الرخصة فرجوع الظاهر خبر عنه بالرخصة للحكم المتغير يظهر لى أنه لا مانع منه  
 (قوله السهل المذكور) هذا مأخوذ من كلام المصنف لأن قوله من صعوبة الى سهولة أى من  
 صعوبة الصعوبة الى سهولة السهولة ولا شك أن انتقال الحكم من انصافه بالصعوبة الى انصافه  
 بالسهولة يوجب انصافه بالسهل لأن معناه دى السهولة أى المصنف بها فانتقل عن شيخنا  
 العلامة من أن قوله السهل المذكور ربما لا يوافق قول المصنف الى سهولة لا يفتنى ما فيه (قوله  
 والسلم) اعترضه الكوراني وشيخنا العلامة فأما الكوراني فقال ثم في تمثيل المصنف أى بالسلم  
 بحث لأن كون السلم رخصة ممنوع قال الغزالي في المستصفى فلا يقال أن السلم رخصة لأن هجوم  
 النهي في حديث حكيم بن حزام عن يسع مالىس عنده يوجب حرمة وطاعة المفسس اقتضت  
 الرخصة ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو يسع دين وذلك يسع عين فافتراق أحدهما  
 بالشروط لا يلحق أحدهما بالرخصة فيشبه أن يكون هذا مجازا فنقول الراوى نهى عن يسع  
 مالىس عند الانسان وأرخس في السلم تجوز في الكلام (قلت) يؤيد ما قاله ابن عباس رضى  
 الله عنهما في تفسير آية المداينة وهو أنه تعالى لما حرم الربا أباح السلم ويؤيده أيضا اتفاق  
 الفقهاء على أن السلم نوع من البيع والرخصة لا تكون نوعا من العزيمة اه وأما شيخنا فقال

مع قيام السبب للحكم  
 (الاصلى) المختلف عنه للعذر  
 (قرخنة) أى فالحكم المتغير  
 اليه السهل المذكور يسمى  
 رخصة وهى لغة السهولة  
 (كما كل الميتة) للمضطر  
 (والقصر) للمسافر الذى هو  
 ترك الاقام (والسلم)  
 الذى هو بيع موصوف  
 فى الذمة (وقطر مسافر) فى  
 رمضان (لا يجهد الصوم)  
 بفتح الباء وضمة أى لا يشق  
 عليه مشقة فورية (واجبا)  
 أى أكل الميتة وقبل هو  
 مباح (ومندوبا) أى القصر  
 لكن فى سنة يبلغ ثلاثة  
 أيام فصاعدا كما هو معام  
 من محله فان لم يبلغها فالإتمام  
 أولى خر وجا من قول أبى  
 حنيفة بوجوبه وعن قال  
 القصر مكره كالساروى  
 أراد مكره كراهة غير شديدة  
 وهى بمعنى خلاف الأولى  
 (وصاحا) أى السلم



في كونه من الرخصة عند انقضاء نظر اذ لم يتعلق به سمة قط حتى يتحقق تفسير الحكم منها السلي  
قال انه تنازاع في خروج أي من الرخصة وبوب الاطعام في كفاية الداء وعند فقد الرقة لانه  
الواجب ابتداء على فاقده الرقبة كما ان الاتفاق هو الواجب ابتداء على واجبه حاد وكذا خرج  
التيه على فاقده الماء لانه الواجب في سقه ابتداء بخلاف التيم للبرح ونحوه اه (وأقول)  
كلا الاعتراضين بعد كونهما منازعة في مثال ساطع سقوطا واخذا على الاول لان مداره ما  
كما هو واضح مع تمامها على المنازعة من جهة النقل حيث لا يساعد على أن المسلم رخصة  
أو يساعد على خلافه ومن جهة المعنى حيث لم يثبت قط تحريم السلم لكن هذه المنازعة في غاية  
الستور ما باعتبار الجهة الاولى فقد صرح الاسوي وناهيك بالامتنع وسعة اطلاعه ومزيد  
خبرته بالترويع وقواعدها ومداركها بانه لا نزاع في أن السلم رخصة فانه اعترض بتبيل  
البضاي ثم قال والمردوا على السلم والعرايا والاباية والمسافة ونسبه ذلك من القول  
فانه رخصة بلان نزاع لان السلم والاجارة عقدان على محذور والمسافة على معدوم مجهول  
والعرايا بيع الربط بالقرين في المنازعة الى آخر كلامه وقد جمع القر في رناهيك في ثلاث  
وسعة احاطته في شرح الحصول المسلم مع أمه واخوته وما قال في غير ذلك من موارد  
الشريعة التي هي رخص اجابا اه فهذا صريح من الامتعة بان السلم رخصة وبشي الخلاف عن  
ذلك لم يبق بعد ذلك وجه للمنازعة بقاء اعتبار النقل وما باعتبار الجهة الثانية فلان إنشاء المنازعة  
هنا هو من المراد بتعبير الحكم تغييره بالثقل بان تثبت الصعوبة بالفعل ثم يقطع ثقلها الى  
السهولة وليس كذلك بل المراد ما يسهل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان  
مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الامتعة من تتبعه والذهب كيف سني ذلك هل شيئا  
ولهذا عبر غير المصنف بالعلامة البضاي بقوله الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لفسد  
فوزعة ولهذا أيضا استلحقوا التيم بقيل رخصة وقبل عزيمة وقيل التيم لقصد الماء عزيمة  
ولتصور المرض رخصة فلان المراد ما قلنا يمكن القول بان التيم مطلقا رخصة اذا التيم لقتل  
الماء لم يمنع بالفعل قط ولا القول بالنفس ل اذا التيم لصور المرض لم يمنع بالفعل قط كالتيم لقتل  
وكونه كان مختصا في ذلك قبل التقيد بالمرض لا يؤثر اذ ليس النزاع في مثل ذلك فلم اندفع  
لتوضيحه ونعليه وبما حكاه عن المتنازاع لا يدل له لان خصال الكفاية لم يسبقها امتناع  
بالفعل ولا يقتضي القياس وما ذكره في مسئلة التيم أحد الاقوال فيه كما علمت وفيه القائل  
انه لقتل رخصة دعوى انه كان القياس امتناعه لعدم رفعه الحدث المستلزم لرفع الصلاة وما  
تأيد الكرواني بما قاله ابن عباس رضي الله عنهما فهو تأيد قاسد اما أولا فلان الكلام  
في المعنى الاصطلاحي للرخصة ومن أين له ان الرخصة في كلام ابن عباس بذلك المعنى بل يتبين  
من تكونه في كلامه بالمعنى القوي لتأخر الاصطلاح الاصولي عنه والمنايا فلان قول ابن  
عباس أباح السلم صادق بإباحته بعد ستمه أو على خلاف الدليل وما قوله بزيادة أيضا اتفاق  
الفقهاء الخ فهو غلط فاحش وهو قبيح لان البيع الذي اتفق الفقهاء على أن السلم نوع منه  
ليس هو العزيمة بل الاعم وأما العزيمة هي البيع الذي يبين السلم ولا يتناولها والحاصل ان  
البيع بالمعنى الاعم المتداول للسلم لم يقع اتفاق على اندعزعه وكيف يمكن ذلك مع اتفاقهم

بقول الاتفاق بل الإجماع على أن السلم رخصة وبالعنى الخاص المبين للسلم لا يدل اتفاقهم على  
أنه رخصة على أن السلم كذلك إذ لا يدل الحكم على أحد المتباينين بقى على الحكم الآخر بذلك  
الشيء وهذا كما في غاية الظهور ولكن مقاسد عدم التأمل لا تنحصر (قوله وخلافه الأولى)  
بمعنى مخالفة الأولى فإنه حال من فطر المسافر أى حال كون الفطر المذكور مخالفاً للأولى فهو على  
ناويله باسم الفاعل فيوافق ما قبله من الأجوال (أقول) كذلك ينقل عن شيخنا العلامة لكن  
لاباحة المعنى فإن خلاف الأولى كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم واشتقاق الجمال  
غير لازم كما تترقى في محله (قوله إلى غير الغلات) قال شيخنا العلامة غير موفى بأنواع المسلم فيه  
أذنه ما ليس بفله كالحيوان اهـ (وأقول) هو كذلك لكن الشارح انما أراد التمسك بالاعتبار  
الإيجاب والانه يظهر باعتبار الأصل (قوله ومن الرخصة اباحة ترك الجماعة الخ) قال شيخنا  
العلامة إشارة إلى إفادة الكافي في قوله السابق كان تغيير من الحرمة الخ فإفادان التغيير كما  
يكون من الحرمة إلى الحل قد يكون من الكراهة أيضاً للرخصة فردان تغيير من الحرمة إلى  
الحل وتغيير من الكراهة إلى الاباحة اهـ (قوله وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من  
شعائر الإسلام) اعترضه شيخنا العلامة اعتراضاً لا يصح فقال ماله هذا لا يصح لأن الانفراد هو  
ترك الجماعة فهو متعلق بالكراهة أى المكروه ومتعلق بالحكم لا يكون سبباً له وايضا فطلب  
الإجماع في شئ نهى عن ضده أى الانفراد فيه فهو متعلق النهى أى الكراهة لا سيما على  
أن ابن الحاجب وشاذبهم فروا الرخصة بما شرع من الأحكام بعد منع قيام المنافع لولا  
العدو ففسر المنافع بالمحرم أى دليل التحريم ومن الواضح خروج الاباحة بعد الكراهة من ذلك  
اهـ (وأقول) هنا أمران قد يشكك أحدهما بالآخر لعدم صدق التأمل الذى قد وقع فيه حب  
الإعتراض فإن حب النهى بمعنى يضم فيحصل الغلط أحدهما نفس الانفراد والثاني كون  
ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولا شبهة لما قل في بيان هذين الأمرين فالأول هو  
متعلق الكراهة وهو المكروه وهو أيضاً متعلق النهى أى الكراهة وهو مراد الشارح بقوله وهو  
الجماعة في الصلاة والثاني هو سبب الحكم وسبب الكراهة وهو مراد الشارح بقوله وهو  
الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولهذا يقتصر على قوله وهو الانفراد كون الثاني ليس  
متعلق الحكم ولا متعلق النهى مما لا يحتمل النزاع بل ولا أدنى توقف وكونه سبباً للحكم وكراهة  
الأول مما لا شبهة في صحته وانتظامه عند من اتقى السمع وهو شهيد إذ لا شبهة في صحة قولنا بكرة  
الانفراد في الصلاة لأنه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا كقوله فطائر في كلام الأئمة كما  
لا يخفى على من له تتبع أحكامهم واستحضار لصنيعهم مما لا يسع عاقلان إنكاره ولما لم يميز الشيخ  
بين الأمرين وهو يجب منعه وضوح غير أحدهما عن الآخر وقع فيما وقع فيه وهو صحة هذا  
لاعتراض غير به على أن قوله لأن الانفراد هو ترك الجماعة ممنوع عن ترك الجماعة أعم كما هو ظاهر  
فقد اتضح صحة ما قاله الشارح وبطلان هذا الاعتراض فتأمل ولا تغفل راجعاً للملاوة التى ذكرها  
ففى أمده من بيت العنكبوت لا ينبغي لعاقل الالتفات إليها للقطع بأن الشارح والمصنف  
غير قائلين لابن الحاجب وبشرحه ولم يقيم شبهة فضلاً عن حجة بامتناع مخالفتهم ما لم يشرحه  
وكم له ما علمهم من الزيادات المقبولة الحسنة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ لكن كثيراً

(وخلاف الأولى) أى فطر  
مسافر لا يجبهه الصوم فإن  
جهده فالفطر أولى وأقوى  
بهذه الأحوال اللازمة  
لبيان أقسام الرخصة يعنى  
الرخصة كحل المذ كرويات  
من وجوب ونذ وبإباحة  
وخلاف الأولى وحكمها  
الأصلية الحرمة وأسبابها  
النهي في الميتة ودخول  
وقتي الصلاة والصوم  
في القصر والفطر لأنه سبب  
لوجوب الصلاة ناسبة  
والصوم والغرض في السلم  
وهي إقامة حال الحل وإعذاره  
الاضطرار وشبهة السفر  
والاجابة إلى غنى الغلات  
قبل ادراكها وسهولة  
الوجوب في أكل الميتة  
لموافقته أغراض النفس  
في بقائها وقيل أنه موعة  
لصعوبته من حيث أنه  
وجوب ومن الرخصة اباحة  
ترك الجماعة في الصلاة فرض  
أوقوه وحكمه الأصل  
الكراهة الصعبة بالنسبة  
إلى الاباحة وسبب إقام حال  
الاباحة وهو الانفراد فيما  
يطلب فيه الاجتماع من شعائر  
الإسلام (والأ) أى وإن لم  
يتغير الحكم كما ذكر بان لم  
يتغير أصله

ماتخاذ الشيخ الجدية فيعرض بامثال ذلك من الامور الساقطة وكيف يصح لعائل الاعتراش  
على المستف بغير مخالفة ابن الحاجب وشراجم مع ما علم من قصده لما شتم والاستيراد  
عليهم ومن سعة علمه ومن يداهلته بهذا الفن فاما قوله واما له راجعون (قوله كوجوب  
الصلوات الخمس) قال شيخنا العلامة فيه نظر لقوله عن الحائض والنائم وقائد الطهورين  
عنتبج من العلماء (فان قيل) المراد عدم تغير العام والتغير المتقوس به خاص (قلت) فباحة  
الاصطلاح حتى كوجوب المذكور اه (واقول) الكلام في غير الحائض بدل قوله  
الآتي واورده على التعريفيين الخ اما الحائض فتدخل في قوله والى سبيله لا لعذر كما يؤخذ من  
جوابه الآتي عن الايراد ان الوجوب في حقها تعبر الى وجوب التبرك ووجوب التبرك اصل  
من وجوب الفعل وهذا التعذر لا يذلل لمانع كما يؤخذ من الجواب واما قوله والنائم فيدفع  
امابان الكلام في غير النائم ونحوه وامابان المراد التغير الكلية بحيث لا ياتي اثر الاصل والنائم  
يجب عليه القضاء وهو وان كان بأمر جديد الا ان للوجوب الاصل مدخلا في وجوب القضاء  
اذ لولا ما وجب القضاء نصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الاصل وتواضعه في الجملة واما  
قوله وقائد الطهورين فيدفع امابان الكلام في غير قائد الطهورين وامابان التخييل به بالنظر  
للمرجع في مذهب الشارح ومن وافقه من وجوب الصلاة على قائد الطهورين فعلى التقرير  
الاول في النائم وقائد الطهورين يكون حاصل الجواب أن التخييل بوجوب الصلاة لما يتغير  
أصلا بالنسبة لغیر الثلاثة كما أن التخييل بوجوب الصلاة لما يتغير أصلا بالنسبة للمعصوم كما  
صرح به الشارح وهذا التخييل صحيح لا غير عليه بديل أنه لو صرح بالتقييد في الاول لم يتوجه  
الاشكال بوجه وغاية الامر أنه لم يصرح بالتقييد انكالا على ظهوره وعلى التقرير الثاني  
فيه ما يكون حاصل الجواب أن التخييل بالنسبة لغیر الحائض أى ونحوها وترك التصريح  
باستثنائها فله وده وفهمه محاسنه كره فيم اوجبت فلا اشكال بوجه في التخييل كما هو على  
التقرير الاول كما بين وقد ظهر مما تقدم وصحة الجواب الذي أشار اليه في السؤال الذي اورد  
واما ما ذكره في جوابه فلا يخفى سقوطه لان كون الاصطلاح كوجوب أى في انه لا يتغير  
الحكم تغيرا عما لا يبع من جهة التخييل بوجوب الصلاة لما يتغير أصلا بالنسبة لغیر من ذكر  
وجوه الاصطلاح بالنسبة من التغير من موله الى صعوبة بالنسبة للمعصوم فتأمل على أن غاية  
الاعتراضه ناقصة في مثال وهي غير معتد بها عند المحققين فتم لا باس بها المجرى القرن (قوله ان  
المسألة الخ) سكت عن التغير الى مماثل في السهولة أو الصعوبة كان تقييد من وجوب فعل الى  
وجوب فعل مماثل للفعل الاول في قدوم شقته فان كان مثل هذا من الرخصة كان حجة ما اشار  
اليه غير جامع أركان من العزيمة فكذلك على مقتضى تقرير الشارح فيما لا يقال هذا داخل في  
قوله أو الى صعوبة لان المائل للصعب أصعب أو هو غير واقع فلذا لم يتعرض له لا نقول اما  
القول فبره أن المراد بالصعوبة بالنسبة للمنتقل عنه فلا يشمل المائل وأما الثاني فلو لم يقد  
لان التعريف لا يقصر على الافراد الواقعة بل يعم غيرها أيضا والذي ينافه أن مثل ذلك من  
العزيمة وان المتقشامل له ولا ينافيه كلام الشارح بما على جعل بأن في كلامه على مجرد التخييل  
فليتأمل (قوله كما ذكره) قال شيخنا العلامة فيه شئ وهو أن المشقة في النبات المذكور ثابتة

كوجوب الصلوات الخمس  
أو تغير الى صعوبة كحرمة  
الاصطلاح بالاحرام بعد  
اباحته قبله والى سهولة  
لا لعذر شكل ترك الوضوء  
لصلاة ثانية مثلا لمن  
لم يحدث بعد حرمة  
بعضي انه خلاف الاولى  
أو لعذر لا مع قيام السبب  
للعلم الاصل كباحة ترك  
ثبات الواحد مثلا من  
المسلمين للعشرة من الكفار  
في القتال بعد حرمة وسبب  
قوله المسلمين ولم يتق حال  
الاباحة لكثرةهم حينئذ  
وعذرهما مشقة النبات  
المذكور كما ذكره

قبل الكثرة وبعدها اه (وأقول) المراد شقة خاصة يعتد بها وهي التي لا تسكن النفس عندها  
 ولا تطلب بمحصاتها وهذه حادثة بعد الكثرة لا قبلها وذلك لانهم حال القلة معقرون الى نبات  
 القليل منهم مضطرون اليه لعدم من يقوم بذلك غير القليل أو قلته فهم من الشقة عليهم وتدابير  
 بهم انهم لان الانتظار والاضطرار الى الشيء مع تقدم من يقوم به من مشقة وطيب النفس  
 بها كما هو معتاد ما يوم بالوجدان ولا كذلك حال الكثرة لعدم الافتقار الى نبات القليل لكثرة  
 من يقوم به فيضعف الشغاف ولا تسكن النفس ولا تطلب بحمل المشقة فتزيد صعوبتها وتظهر  
 شدتها عليها وكان الشارح رحمه الله يقول لما كثروا ثم رأيت عن شيخنا نحو ذلك حين  
 تدرسه الشرح على أنه قد بين أن يقال المشقة انما تصلى عذرا اذ المصحح الى ارتكابها في  
 حفظ النفس ونحوها اذ يلقى التخفيف مع الاحتياج الى حفظ ذلك وهذا الاحتياج انما  
 يقوم قبل الكثرة فلا تأمل (قوله والافزعة) قال شيخنا العلامة نحوه في العضة فقال التفتنا الى  
 معناه وان لم يكن كذلك فزعة وظاهره ان الحكم يخصه في الرخصة والعزعة والحق ان الفعل  
 لا يتصف بالعزعة ما لم يقع في مقابلة الرخصة اه فلتأمل المراد بالواقع في مقابلة الرخصة وهل  
 يطرد في أمثلهم (قوله فانه عزمة ويصدق عليه تعريف الرخصة) أي دون تعريف الرخصة  
 ليصدق قوله وأورد على التعريتين وذلك لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم أن الحكم  
 تغير من صعوبة وهي وجوب الفعل الى سهولة وهي وجوب الترك لعذره وهو الحيف مع قيام  
 سبب وجوب الفعل وهو ادراك الوقت فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم المتغير اليه السهل  
 المذكور متناولا لوجوب الترك عليها فلا يكون مانعا ولا يصدق على وجوب الترك ان الحكم  
 لم يتغير أصلا ولانه تغير الى صعوبة ولا انه تغير الى سهولة لان العذر لانه انما تغير الى سهولة لعذره  
 وهو الحيف فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم غير المتغير والمتغير اليه الصعب أو المتغير  
 اليه السهل المذكور غير جامع (قوله ويجاب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عليها  
 خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التعريف حققها المانع للعذر وداخل في تعريف  
 العزعة لانه تغير من صعوبة الى سهولة لانه عذر يلزموه (قوله والدليل) أقول لما وقع ذكر  
 الاحكام والادلة في تعريف الفقه بين الاحكام واقسامها وما يتعلق بها بين الدليل وما يتعلق  
 به (قوله أي الوصول بكافة) فيه حل صيغة الفعل على التكلف وأورد عليه شيخنا العلامة  
 ما حاصله انه قد لا يكون تكلف كالعالم بالنسبة للصانع وان الاولى حل الصيغة على التدرج  
 لتدل على ان أصل الفعل حصل مرة بعد أخرى كهرعه أي شره جرعة بعد جرعة اه (وأقول)  
 قد فسر الجار بردي التكلف بقوله ومعناه ان القاعل يعانى ذلك الفعل ليحصل وهذا متحقق  
 في كل دليل اذ لا بد من ملاحظة الصغرى والكبرى ووجه الدلالة وملاحظة الترتيب الخاص  
 وهذا معناه بالاشبه ولوسم فيمكن في صحة التعبير بصيغة الفعل وجود التكلف في بعض افراد  
 الدليل واما ما أتى أوليته فيرد عليه ان الوصول الى المطلوب لا يتكرب بل لا تدرج في نفسه بل هو  
 دفعي وانما التدرج في مباديه وليس في كل منها وصول الى المطلوب (فان قلت) كمان الوصول  
 لا تكرهية كذلك لا تكلف فيه وانما الكلفة في مباديه (قلت) لكن يصدق مع وقوع الكلفة  
 في مباديه ان الوصول بكلفة ولا يصدق مع التدرج في مباديه ان الوصول تكرروا لوسم فلم تثبت

(عزيمة) أي فالحكم غير  
 المتغير أو المتغير اليه الصعب  
 أو السهل المذكور يسمى  
 عزيمة وهي لغة التصد  
 المصم لانه عزم أهله أي  
 قطع وختم صعب على  
 المكلف أو سهل  
 وأورد على التعريتين  
 وجوب ترك الصلاة  
 والصوم على الخاطئ فانه  
 عزمة ويصدق عليه تعريف  
 الرخصة ويجاب بجمع  
 الصدق فان الحيف الذي  
 هو عذر في الترك مانع من  
 الفعل ومن ما نعتبه ثناء  
 وجوب الترك وتقسيم  
 المصنف كما يشاء في  
 وغيره الحكم الى الرخصة  
 والعزيمة أقرب الى اللغة من  
 تقسيم الامام الرازي وغيره  
 الفعل الذي هو متعلق  
 الحكم اليهما (والدليل ما)  
 أي شيء يمكن التوصل) أي  
 الوصول بكافة

الأولى (قوله بجميع النظر فيه) قال السيد وأردى من النظر فيه ما يتناول المطرف فيه نفسه  
وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث إذا ثبتت أدت إلى المطلوب الخبري والمفرد  
الذي من شأنه أنه إذا نظر في أحواله أوصل إليه ~~العلم~~ العالم وحيث أريد بالمكان الذي العلم العام  
الجامع للقول والوجوب اندرج في الحد المقدمات المرتبة وحدها وما إذا أخذت مع الترتيب  
فيستحيل النظر فيها ثم قال وظاهر كلامه أن الدليل عندنا لا يطاق إلا على أفراد التي من شأنها  
أن يتوصل بأحوالها إلى المطالب الخبري فيجب أن يحتمل قولنا بجميع النظر فيه على النظر  
في صفاته وأحواله ويجوز أن يجري على عومه فيشاول الأقسام الثلاثة كما وضعناه سابقا فلم  
في قوله فيستحيل النظر فيه البحوث في محالها منها أنها قد ترتب على الهياكل الغير البديهة الانحياز  
كقول كل إنسان حيوان ولا شيء من الجبر يحوي أن يقول في رده إلى الشكل الأول بطريق  
العلم ~~بمستلزمات~~ هذه القرينة إشارة إلى المقدمتين المترتبتين ورد ذلك بان المراد أن القضايا  
حال كونها محفوظة نفسه بلا مأخوذ مع الترتيب بتعين الظروف أو هذا بما لا يراه به والواقع  
فيما ذكره لم يوافق إلا اجالي حتى صار في حكم المفرد ومع وقوعه في مقدم الشرطية والتعريف  
بالمفرد (قوله كجاسيان) متعلق بالمتن اسم مقبول لا بالشيء (قوله سذران من التكرار) يعود  
لنفسه بمحذوف تقديره وإعاصرت النظر عن ظاهره وأورد شيخنا العلامة أن التكرار  
يُدفع بان حقيقة ذكر الشيء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك منتفها ثلاث قولنا الدليل  
ما يمكن علم المطالب الخبري أو ظاهرا بالتفكر فيه المؤدى من حيث هو إلى علم مطلقا أو ظاهرا  
أن الفاعل الذي هو في نفسه مقسدا للعلم مطلقا والظن مفاده في الدليل العلم التصديقي أو الظن  
وهذا لم يتكرره حكمه اه (وأقول) لا ينبغي مع التأمل والانصاف جهة ما قاله الشارح بناء على  
ما هو المذهب ومن جهة المصنف فانه جعل جهة النظر في الشيء سببا للتوصل إلى المطالب الخبري  
أي لعلم المطالب الخبري أو ظنه ولا يفتي أن النظر بجميع الشيء يتسبب عنه علم المطالب الخبري  
أو ظاهرا ليس إلا التفكير المؤدى إلى علم المطالب الخبري أو ظنه بخلاف التفكير المؤدى إلى المطالب  
التصوري فانه لا يتسبب عنه علم المطالب الخبري أو ظنه وبخلاف التفكير المؤدى إلى العلم من  
المطالب التصوري والمطالب الخبري فانه قد لا يتسبب عنه علم المطالب الخبري أو ظنه فلو لم يكن  
النظر هنا على ظاهره وهو التفكير بقيد المؤدى إلى علم أو ظن لزم التكرار بل إذا التقدير بحيث  
الدليل شيء يمكن علم المطالب الخبري أو ظنه بالتفكر فيه المؤدى إلى علم المطالب الخبري أو ظنه  
فالشارح في ما قاله على ما تقتضيه العبارة وما هو المذهب ومنه ولا غبار عليه فعلى تقدير التكلف  
في صرف العبارة عن المفهوم منها وحملها على معنى لا يلزم عليه تكرار لا يقدح ذلك في صحة  
ما قاله الشارح لأن هذا جواب آخر والمصالح أن ظاهر العبارة يلزمه التفكير أو أن هذا التفكير  
اللازم متدفع بتجريد النظر عن بعض معناه كما ملكه الشارح أو بصرف العبارة عن ظاهرها كما  
سلكه الشيخ فذكر الشيخ جواب آخر عن المحذور لا بد من جواب الشارح ولا يصح جعله ردا له كما  
زعمه الشيخ ولوسع ذلك لزم في كل موضع تعدد فيه الجواب عن شيء أن يكون كل جواب  
من تلك الأجوبة المتعددة تبطل لغيره منها ولا يقوله عاقل فليست أمرا ما قول الشيخ في تقريره  
عبارة المصنف الدليل ما يمكن علم المطالب الخبري أو ظاهرا بالتفكر فيه المؤدى من حيث هو إلى علم

(بمعنى النظر فيه إلى المطلوب  
شعري) بأن يكون النظر  
فيه من الجهة التي من شأنها  
أن يتقبل ذهن بها إلى ذلك  
المطالب السجدة وجه الدلالة  
والخبري ما يحضر به ومعنى  
الوصول إليه مجاز كرمه  
أو ظنه فالنظر هنا التفكير  
لا بقصد المؤدى إلى علم أو  
ظن كجاسيان محذورا من  
التكرار والتفكر حركة  
النفس في العقول وتعمل  
التعريف الدليل القطعي  
كالمالم لوجود الصانع والظن  
كما أسار لوجود النيات  
وأقرب الصلاة لوجوبها  
قبل النظر بجميع في هذه الأدلة  
أي بحركة النفس فيما يتعلق  
منها مما من شأنه أن ينتقل  
به إلى تلك المطالبات

مطلقاً أي تصورياً كان ذلك العلم أو تصديقاً فيوجه عليه أنه إن أراد أن فاعل المؤدى في قوله  
 المؤدى من حيث هو هو الفكر بقده أعني قوله نفسه لم يصح إذا الفكر بقده كونه في الدليل  
 لا يؤدي إلى العلم مطلقاً وإنما يؤدي إلى علم تصديقي وأن أراد أن فاعله مطلق الفكر وكانه قال  
 بالفكر فيه المؤدى مطلقاً أو جنسه وهو المناسب لقوله من حيث هو فهو متعسف في تأويل  
 العبارة مستغنى عنه بما ذكره الشارح لأنه أسهل منه إذا تعامل اللفظ مجرداً عن بعض معناه  
 أشيع مما ارتكبه من التعسف على أنه لا يخلص من التكرار على الإطلاق لأن قوله المؤدى  
 من حيث هو الخ يدخل فيه الفكر في الدليل بل المؤدى إلى العلم التصديقي والظن ليس إلا الفكر  
 في الدليل في صير المعنى المؤدى في هذا وغيره إلى العلم والظن فيلزم التكرار بالنسبة إلى هذا  
 وليس من شرط التكرار إعادة ذكر الشيء على الوجه المتقدم بعينه بل إعادة ذكر الشيء ولو  
 في ضمن غيره من غير داع إليها تكراراً مكرره ومما هنا كذلك هذه إعادة غير معتبرة في مفهوم  
 الدليل فأرتكاب ارتكاب لما ادعى إليه فيكون من التكرار المكرر لا يقال لأنهم اتفقا  
 الداعي هنا إليه بل هنا داع إليه وهو بيان حال الفكر وإن تارة يؤدي إلى العلم التصديقي  
 أو الظن وذلك إذا تعلق بالدليل وتارة يؤدي إلى العلم التصوري وذلك إذا تعلق بغيره كما أشار إلى  
 ذلك بقوله محصوره أن النظر الذي هو في نفسه الخ لا نقول انما يستقيم ذلك لو كان المقام مقام  
 بيان الفكر وليس كذلك بل المقام ليس إلا بيان حال الدليل ولم يتغير فيه سوى مجرد حركة  
 النفس في المعقولات دون التأدية المذكورة للاستغناء عنها باعتبار التوصل المذكر فلا يتأمل  
 (قوله كالحدث في الأول الخ) هذه أمثلة لما تعلقه النفس من تلك الأدلة وتوقع حركاتها فيه  
 قال شيخنا العلامة وهو مشكل لأن كلام من هذه الأمثلة مفرد يستحيل الحركة التي هي  
 الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدوث أي من الأصغر الذي هو الدليل إلى الأوسط الذي هو  
 ما تعلقه منه ثم منه إلى الأكبر الذي هو المطلوب اهـ (وأقول) أما أولاً فلا إشكال مبني على  
 جل من قوله في معانيه فلهذا على معنى الظرفية وهو غير متعين بل هو أجزاؤها على معنى السببية  
 كما يرشد إليه قوله من الجهة التي من شأنها أن تنتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب فجعل تلك الجهة  
 سبباً أو آلة للانتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة وإما ثانياً فلو سلمنا كان غاية الأمر  
 أن في العبارة مسامحة واعتدالاً مثلاً فيما تعلقه منها مع غير بيان تنتقل من الحد الأصغر إليها  
 منها إلى المطلوب وأرتكاب المسامحات طريق مساوئ خصوصاً إذا وجد ما يرشد إليها (قوله  
 فالأمر بالصلاة لوجوبها) قال شيخنا العلامة صواب العبارة فأقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة  
 وكأنه قال ضرورة القياس هكذا الأمر بالصلاة أمر بشئ وكل أمر بشئ لوجوبه اهـ (وأقول)  
 يمكن أيضاً أن يجعل آل في الأمر في قوله فالأمر بالصلاة للعهد أي فالأمر المذكر كورأى وهو أقيموا  
 أو فهد الأمر أي وهو أقيموا فكانه قال فأقيموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ ويمكن  
 أن تكون نكتة العدول إلى ما ذكره الإشارة إلى جريان هذا القياس في كل أمر بالصلاة وإن لم  
 يكن بهذه الصيغة فمأذ كره الشارح صواب أيضاً (قوله لأن الفساد لا يمكن التوصل به إلى  
 المطلوب) قال السيد إذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له وإن كان قد مضى إليه فذلك  
 القضاء اتفاقاً ليس من حيث أنه وسيلة له قال والحكم يكون القضاء في الفساد اتفاقاً

كالحدث في الأول

والإحراق في الثاني والأمر

بالصلاة في الثالث تصل إلى

تلك المطلوبات بأن ترتب

هكذا العالم حادث وكل

حادث له صانع فالعالم له صانع

النار هي محرق وكل محرق

له دخان فالنار لها دخان

أقيموا الصلاة أمر بالصلاة

وكل أمر بشئ لوجوبه

حقيقة فالأمر بالصلاة

لوجوبها وقال يمكن

التوصل دون يتوصل لأن

الشيء يكون دليلاً وإن لم

يتطرق إليه النظر المتوصل به

ويقيد النظر بالصحيح لأن

الفساد لا يمكن التوصل

به إلى المطلوب

يصح اذا لم يكن بين الكواكب ارتباط على يصير به بعضه اوسيلة الى بعض أو يخص بقساد  
اصوره و يوضع ما ليس بدليل مكانه اه وقوله و يوضع ما ليس بدليل مكانه قال بعضهم كوضع  
المقتضات العبر المتأصلة الى المطلوب اما كلها أو بعضها امثل ان يكون المطلوب العالم حادث  
مبوضوع مكان الدليل الانسان متجيب وكل متجيب ضابطك أو الانسان متغير وكل متغير حادث  
والمحصل ان القساذ في المادة اما لعدم مطابقتها للواقع فالحكم كون القضاء في القاسد  
اتفاق التماسخ الخ واما لعدم مناسبة المطلوب فهذا الحكم يصح في القاسد بحسب المادة  
بهذا الاعتبار وفي القاسد بحسب الصورة فيخص القاسد بها اه (قوله لا تنفاد وجه الدلالة  
عه) قال شيخنا العلامة هو في المعنى تعريف الفساد جار على تعريف الصحة بما مر أي في قوله  
بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأن الخ وقد وافق فيهما أي التفاتنا في وجوده لهما  
اتفاقا الترتيب المعنى بانطلاق البرهنة لصوره فانه فساد يصح عليه تعريف الصحة و  
الفساد اه (وأقول) البطروان اعتبر صحة مادة وصوره الان صحة من حيث تعلقه بالدليل  
الاصولي ليست الامن بجهة المادة اذ لا ترتيب في الدليل الاصولي حتى يعتبر في النظر من حيث  
تعلقه به صحة صورة أيضا فالنظر الذي يتوصل به الى العلم المطلوب الخبري أو ظنه انما يقصد من  
تعلقه بالدليل الاصولي استصراح المادة واما ترتيب المقدمات الذي هو الصحة من حيث الصورة  
فأمر خارج عن تعلقه بالدليل الاصولي وان كان معتبرا في صحة صحة النظر بان يكون  
من وجه الدلالة وفساده بان لا يكون منها ليس تفسير الصحة وفساده على الإطلاق بل هو تفسير  
اه من حيث الابتداء وتعلقه بالدليل الاصولي فلا يراد على تفسير صحة بما ذكرناه يصح مع  
انتهى الترتيب ان هذا من عدم مدعى تفسير الصحة لان هذا اقصاد للنظر لان حيث تعلقه  
بالدليل الاصولي والكلام انما هو باعتبار هذا ويدل على ذلك كلام التفاتنا في فانه بعد ان فسر  
صحة النظر بما ذكرناه انه لا بد في النظر من صحة صورة ومادة حيث قال مانص صحة النظر ان  
يكون في وجه الدلالة أي ما به يتنقل اليه كالمحدث العالم وفساده بخلافه فلما أطلق النظر انهم  
منه ان الدليل يجب ان يمكن التوصل الى المطلوب الخبري بأي ظركان ولا يخفى ان العالم  
دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر انما هو صورة فظاهر واما مادة فقوله  
العالم بسيط وكل بسيط لا يمنع فلا تنفاد وجه الدلالة اذ ليست البساطة بما يقتل اليه من  
الاشياء الصانع وان اقتضى اليه والجهة اه وكذا يدل عليه قول الشارح فبالنظر الصحيح  
في هذه الدلالة الى قوله بان ترتيب هذا الخ فانه اشارة الى ان النظر الصحيح بان يكون من  
وجه الدلالة يؤدي الى المطلوب بشرط أو بسبب ان ترتيب هكذا فقد أشار الى اعتبار الترتيب  
بقوله بان ترتيب والى اعتبار صحة بقوله هكذا (قوله بل يسمى حدا) قال شيخنا العلامة هو  
من النظر التصوري شاركا الخبري في التوصل الى كل منهما بالنظر وان كان المومل والتوصل  
اليه في الخبري صحة وتصديقا وفي التصوري حدا وتصورا فلا يضمن التقابل بينهما اذ لا اعتبار  
لتعريف بالمخصوص الذي يصح به التقابل نعم لو قال اما ما يمكن التوصل به بصح النظر  
الى المطلوب تصوري فليس بدليل بل هو المعروف يفتح الرافعا تقابل بين المعروف والدليل لتقابلهما  
في التوصل اليه لكان حسنا اه (وأقول) فيه أمور لا يفتي على التامل منها منع قوله هو

لا تنفاد وجه الدلالة عنه  
وان أدى اليه بواسطة اعتقاد  
أو ظن كما اذا نظر في العالم  
من حيث البساطة وفي النار  
من حيث التعقيد فان  
البساطة والتعقيد ليس  
من شأنهما أن يتقاربا  
الى وجود الصانع والحدث  
ولكن يؤدي الى وجودهما  
هذان النظران من اعتقاد  
ان العالم بسيط وكل بسيط  
له صانع ومن ظن ان كل  
مصدق له شأن اما المطلوب  
تفسير الخبري وهو التصوري  
فيتموصل اليه أي يتصور  
بما يسمى حدا بان يتصور  
كالمحدث انما في حد  
للانسان وسأني حد الحد  
الشمائل لذلك وغيره

ما يسمى حد من النظر أى من افراده بل هو محمل النظر ومتعلقه كما بصرح به كلام الأئمة  
 كقول المواقف وشرحه المرسد الثالث فى الطريق الذى يقع فيه النظر الى ان قالوا فان كان  
 المطلوب تصورا سمي طريقه الذى يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرقا ١٥ ومنه ما مع قوله بل  
 هو المعروف بفتح الراء لان الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصوري هو المعروف  
 بكسر الراء فان النظر واقع فى الحد فى المحدود ولعل الشيخ يفتي ما قاله هنا على ما قاله أولامن  
 ان الحد من النظر ومنها ان حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر لما مله انه قابل الدليل بالحد  
 من حيث ان الأول يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وان الثاني يتوصل بصحيح النظر  
 فيه الى مطلوب تصوري ولا شبهة فى صحة هذه المقابلة وحسنها واشعار تعريف الدليل بأن  
 ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب غير خبري ليس بدليل وهو الحد وكفى هذا الاشعار فى  
 حسن المقابلة ثم لم يعبر الشارح بالنظر بالنسبة الى الحد بل بتصوره حيث قال بأن يتصور  
 فيحصل ان محمل النظر بالنسبة اليه على تصوره وان لم يناسب ما يأتي فى تعريف النظر ويحصل  
 خلاف ذلك فليتأمل (قوله واختلف أئمتنا) ذكر ذلك لعلقه بذكر العلم فى قوله التوصل بصحيح  
 النظر فيه (قوله الحاصل عندهم) قال شيخنا العلامة تقديرا للحصول ليس بلام بل بواو تامة  
 عقيبها بالعلم (وأقول) ان أراد التنبيه فلا يباس أو الاعتراض فهو مذكور فى بيان كلام الشارح  
 لا يقتضى لزوم ذلك وانما اختار تقديره لانه ادل على المقصود وأضع فى بيانه من حدوث العلم  
 المختلف فسه عقيب النظر كما يدركه الذوق السليم والاذن حراعاة وضع العلم واجزائها وان  
 احوح الى التقدير كما نص على ذلك الاتحفي مواضع من كلامهم ولتعلقه بقوله عادة أو لزوما  
 فيفيد الاشارة الى الخلاف فى ذلك مع الاختصار اذ لو لم يقدره احتاج الى التنبيه على تعلق قوله  
 عقيبها بالعلم دفعا لوهم غير محالته التى لاتناسب المقصود لصدها مع حصول العلم أولا  
 واستمراره الى عقبه وذلك يجر الى التطويل فى حكاية قولى العادة والزم (قوله ولا الانفكاك  
 عنه) اعترضه شيخنا العلامة حيث حكى عن السيد عن الامام الرازى فى آخر كلام طويل مانصه  
 بخلاف النظرى اذ وجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر  
 فيه ككون ذلك النظرى مع وجوب حصوله من النظر مقدورا للبشر فلا يوجب التكليف به ١٥  
 وعقب ذلك بقوله وأنت بعد ذلك خبير بأن قول الشارح لا قدرة على الانفكاك عنه فيه نظر ١٥  
 (وأقول) كان وجهه النظر أخذ من هذا المحكى قبله انه يمكن الانفكاك عنه بما يغفل عن النظر  
 ويعتقد ما يناقضه ويحجب بوجهين الأول أن الكلام فى حصوله عقيب النظر بأن يتوصل به  
 من غير فاصل وهذا لا ينافى اسكان طر وغفلة يعتقد بسببها ما يناقضها اذ ليس المدعى دوامه بل  
 مجرد حصوله متصلا بالنظر وان انقطع بعد حصوله لعارض (فان قلت) قد تنصل العقل بالنظر  
 (قلت) ان تحقق النظر ببقائه لم اتصال العلم به وتأخر العقل عنه والا كان خلاف الفرض  
 فلا يرد والثاني ان المراد لا قدرة على الانفكاك عنه على الامتناع كالعقل بقرينة ظهور ان  
 حصول الشيء مشروط بعدم المانع منه واعلم ان هذا النظر لا يتعلق بالشارح ولا يلحقه منه شيء  
 اذ ليس حظ من هذا الكلام الا مجرد حكاية عن غير من غير اقتصاب لاختياره فاستاد هذا  
 القول له وايراد النظر عليه ليس بصواب وكان صواب التعبير ان يقول وأنت بعد ذلك خبير بان

(واختلف أئمتنا هل العلم  
 بالمطلوب الحاصل عندهم  
 عقيب أى عقيب صحيح  
 النظر عادة عند بعضهم  
 كالا شعري فلا يتخلف  
 الاخر فالعادة كتخلف  
 الاخر اق من عاسة النار  
 أولزوم عادة بعضهم كالامام  
 الرازى فلا يثبتك أصلا  
 كوجود الجوهر لوجود  
 العرض (مكتسب) للنظر  
 فقال الجهور لم لان  
 حصوله عن نظره المكتسب  
 له وقبل لان حصوله  
 اضطرارى لا قدرة على  
 دفعه ولا الانفكاك عنه  
 فلا خلاف الا فى التسمية



ما حكاه الشارح من انه لا قدرة على (قوله وهي المكتسبة أنسب) اعترضه شيخنا العلامة  
 بوجهين حيث قال ما منه الباطن متعلقة بغير التسمية وعمل ضمير المصدر كما هنا شاذ ومتعان  
 أنسب محذوف والتقدير ونجمة العلم التقاربي بالمكتسب لكونه حاصل عن كسبي أنسب  
 بالتكليف به الذي هو حق الحقيقة فكيف يسيبه المقدور يعني كان التكليف به عائداً إلى  
 التكليف بسيبه كذلك التسمية بالمكتسب عائداً إلى تسمية بسيبه بذلك ولا يذهب عنك في هذا  
 المقام ما أسلفناه عن الامام اهـ (وأقول) حاصل الوجه الأول انه أعلى ضمير المصدر وهو شاذ  
 وحاصل الوجه الثاني ان حاصل كلام الشارح ان تسميته بالمكتسب باعتبار سيبه كان  
 التكليف به باعتبار سيبه ويرد عليه انه لا يجب ان يكون التكليف به باعتبار سيبه بل يجوز ان  
 يكون باعتبار نفسه لانه نفسه مقدور للمكلف كما تقدم سيانه في الكلام المحكي عن السيد  
 الامام في القولة السابقة فهذا هو المراد فيما ينظر بقوله ولا يذهب عنك الخ ويجب عن الأول  
 بانه لا يجب تعلق الباطن بغير التسمية بل يجوز تعلقها بمحذوف حالاً من ذلك الضمير على قول  
 سيويه يجوز ان يحكي الحال من المبتدأ ومن ضمير الضمير وهو أنسب على قول الجميع والتقدير  
 والتسمية ملتبسة بالمكتسب أي هذا اللفظ أنسب أو التسمية أنسب هي متبسة بهذا اللفظ  
 بل قد يقال ما المانع من تعلق قوله بالمكتسب بقوله أنسب أي والتسمية أنسب بلطف المكتسب  
 فليتأمل وعن الوجه الثاني بان مبتدأه على أن المعنى انهم أنسب بالتكليف به إلى آخر ما تقدم وهو  
 ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة البسه بل يجوز ان يكون المعنى انهم أنسب من التسمية بغير  
 المكتسب بناء على ان المكتسب ما حصل بالكسب بمعنى ما يمتدحه اسبابه بالاختيار وليس  
 في كلامه قياس التسمية باعتبار السبب على التكليف باعتبار ما حتى يرد عليه ما تقدم عن الامام  
 فليتأمل (قوله في قولنا الاكتساب وعدمه) اعترضه شيخنا العلامة قوله وعدمه فقال فيه نظر  
 للقدرة على الانفكاك عنه بنظر آخر فيفسد ما لا يجمع الظن الأول من علم متعلقه أو علم أولان  
 بخلافه اهـ (وأقول) هذا الاعتراض في غير محله كما لا يخفى فانه ليس المراد بعدم المقدرة على  
 الانفكاك على هذا القول عدم الانفكاك مطلقاً كيف وقد مرح الشارح مع ذلك بقوله الا في  
 آتفا فانه مع بقاء سيبه قد يزل لمعارض الخ فهذا نص منه في انه قد يتفكك فكيف مع ذلك يصح  
 هذا الاعتراض وانما المراد ان الظن الحاصل عن نظرياً باعتبار ذلك النظر الذي هو سيبه ومع  
 عدم المانع كما مارض لا قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه وهذا لا ينافي انه يمكن الانفكاك عنه  
 لمعارض كما ذكره الشارح فليتأمل بالانصاف (قوله دون قولنا الزوم والعادة لانه لا ارتباط بين  
 الظن وبين أمر ما بحيث يتبع تحلقه عنه عقلاً أو عادة فانه مع بقاء سيبه قد يزل لمعارض الخ)  
 اعترضه المشايخ حيث قالوا واللفظ السكال قوله فانه مع بقاء سيبه قد يزل لمعارض استدلال على  
 انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يتبع تحلقه عنه عقلاً أو عادة وهو مأخوذ من العدد  
 وفيه نظر اذ لا يخفى انه انما يتبعه كونه دليلاً على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على ابقائه  
 حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس اذا كان صحيح الصورة لا يختلف عنه حصول الظن  
 أي قيامه بالباطن المرتب للقياس عقب نظره فيكون مرتبطاً به ويجري فيه قولنا الزوم والعادة  
 وتحلقه عنه تبين ان المثلون غير واقع من زل لظن بعد حصوله بطلان به عدم ثباته لانه لم يحصل

وهي المكتسبة أنسب  
 والظن كالعلم في قولنا  
 الاكتساب وعدمه دون  
 قولنا الزوم والعادة لانه  
 لا ارتباط بين الظن وبين  
 أمر ما بحيث يتبع تحلقه عنه  
 عقلاً أو عادة فانه مع بقاء  
 سيبه قد يزل لمعارض

عقب صحيح النظر اهـ وشيخنا العلامة حيث قال قوله دون قولي اللزوم والعادة قية نظر  
 اذا السبب الذي قربه لزوم العلم جاري الظن واما استدلاله بزال الظن مع بقا سببه لمعارض  
 خارج فلا ينتض لان لزوم شيء سببا آخر لذاته لا يتناقضه تخلفه عنه بخارج من انتفاء شرط  
 أو وجود مانع ويكفيك أن النظر سبب للمطلوب من علم وأظن اذ هو ترتيب أمور معارضة  
 للتأدي الى مجهول والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اهـ والكوراني  
 فقال وفي بعض الشروح هذا كلام غريب وهو ان الظن كالمه في قولي الاكتساب وعدمه دون  
 قولي اللزوم والعادة اذ لا ارتباط بين الظن وبين شيء آخر ولم يدرك أن النتيجة لازمة للمقدمة  
 سواء كانتا ظنيتين أو قطعتين لان العلم بالمطلوب من القطعيات عند الاشاعة لما كان يخلق  
 الله تعالى عادة فكما انه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات وقد اشتهر  
 عليه أحد المذهبين بالاخر فان حصول المطلوب لما كان على اللزوم والوجوب عند الفلاسفة  
 وفي القطعيات لا لزوم عندهم لا يقتضيه على اللزوم العقلي وقد صرح به الامام في المحصل وليس  
 بشيء لانه قد ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ولا لزوم مع الاختيار فان قلت لم لا يجوز ان يجعل  
 مقتضى الاختيار اللزوم وكنا وجد اللزوم وجد اللزوم فيجبه ما قالوا قلت كانت ان تخار  
 ثبت ان الاشياء كلها مستندة اليه ابتداء فيجب استناد وجود اللزوم اليه اختيارا ابتداء  
 فلا يتم اللزوم العقلي وانما اطمئنا الكلام في هذا المقام لانه من من ال أقدم الافاضل اهـ  
 (وأقول) من تأمل وأتصف علم ان حاصل فرق الشارح بين العلم والظن ان العلم لا يتخلف  
 عن النظر المؤدى اليه أصلا الاخر فالعادة على قوله باجلاف الظن يتخلف كثيرا والفرق ان  
 النظر المؤدى الى العلم قطعي التأدي اليه والقطعي لا يعارضه شيء من قطع أو ظن فلا يتخلف  
 عنه العلم ابتداء بخلاف النظر المؤدى الى الظن فانه ظني التأدي والظني يمكن معارضته  
 بقطعي أو ظني فتنتفي التأدي وانتفاءها لا ينافي سببته للظن لان السبب مع المعارض لا يستتبع  
 المنسب وحينئذ يتدفق جميع هذه الاعتراضات التي اطالوا بها وتفصيل ذلك ما أقول الكمال  
 انما يتجبه كونه دلالة على عدم ثبات الظن الخ فيجيب عنه بانه لا منشأ له الا عدم التنسب لوجبه  
 استدلال الشارح بذلك فان وجهه انه لما أمكن زوال الظن لطر والمعارض أمكن عدم  
 حصوله ابتداء لمقارضة المعارض لان المعارض اذا كان منشأ للظن بعد حصوله كان  
 منشأ لعدم حصوله ابتداء كما هو في غاية الظهور والجب خفاء ذلك على الكمال ثم رأيت  
 السيد الشريف السهمودي أجاب بذلك فله الحمد على موافقة هذا الامام هـ واما قوله فان  
 القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن فهو مأخوذ من كلام السيد  
 الثاني ويحجب عنه بان هذا مسلم عند انتقاء المعارض وكلامنا مع المعارض وبعبارة أخرى  
 هذا مبني على تقدير ثبوت المقدمات ولهذا قالوا في تعريف القياس قول موافق من قضاي  
 متى سلبت لم عنه لذاته قول آخر اهـ وقال شيخنا الشريف في قول الغزالي سلب وليس المقصود  
 انما ان لم تسلم لم يلزم لان الوساات أو لم تسلم فاللزوم محال فان معنى اللزوم انه ان ثبت ثبت وذلك  
 ثابت وان لم يثبت أحدهما أو كلاهما بل المقصود انه لا يلزم في تحقق القياس صدق  
 القضايا والجزم بها بل لو كانتا كاذبتين واعتقد كذبهما لکنهما بحيث اذا علمنا علم لكان

فما اده قلب من لاقم القياس تحقق علم المتقدمين فلا يلزم تحققه في العلم والمحصل ان صحة  
 صورة القياس الثاني انما يقتضي استلزام القياس لتبعية ولا يقتضي استلزامه لعل نتيجة  
 لا مكان المعارض المانع من ظن النتيجة دون لزمه القياس لانه على تقدير النور وكلام  
 السد الا في صريح في ذلك كما لا يخفى على المتأمل واما قوله وتخلصه الخ فهو في غاية  
 السقوط مع توجيه استدلال الشارح بما ذكرناه كما لا يخفى واما قوله شيخنا اذ السبب الذي  
 ثرو به لزوم العلم الخ فهو منوع ولولم فهو مع عدم المعارض امامه فيمكن التغلب كما عرفت  
 هو به هنا واما قوله واما استدلاله الخ فهو لا يقتضي مع ما علم من ان الشارح اورد بالزوم الذي  
 اثبت في العلم ونفاه عن العلم هو الزوم مطلقا بحيث لا يقع تغلب أصلا الا في الامادة على  
 قولها والارزوم بهذا المعنى غير موجود في العلم لا مكان المعارض المقصور في العلم دون العلم  
 فلا يضره تحقق الزوم في العلم عند عدم المعارض لانه لم يرد في الزوم عنه مطلقا بل على  
 الوجه الذي اُثبت له ولم ولا شك في انتفاء عنه كما بين واما قوله ويكتفي ان السطر سبب الخ  
 فهو مسلم ولا يضر الشارح لانه لم يعبئ به ولا استلزامه الوجود على الاطلاق واما في  
 استلزامه الوجود داعيا لا مكان مقارنة المعارض المانع من ذلك • واما قول الكوراني ولم  
 يدuran النتيجة لازمة للمقدمين فلا مشأله الا الاشتباه ويان ذلك ارضاء من أسددهما  
 المتقدمان وهما بشرطهما مستلزمان للنتيجة استلزاما قطعيا أو ظاهريا يعني ان تحقق النتيجة  
 لا يتكفل عن تحققها وما والى الشارح في المقدمتين وهو اذا كان المتقدمتان نظيرتين لا يستلزم  
 القول بالنتيجة لا مكان معارضتهما بما يمنع من نتيجة ما لا مكان المعارض في الظنيات بجلال  
 ما اذا كانا قطعيتين اذ لا معارض في القطعيات ولا شقاء في ان كلام الشارح الحق اعما  
 هو في الامر الثاني اذ كلامه في ان السطر لا يستلزم العلم كما هو في غاية الوضوح ما ذكره من عدم  
 الاستلزام حق بلا شبهة وما أورده الكوراني عليه من انه لم يدuran النتيجة لازمة للمقدمتين  
 وان كانتا ظاهريتين فهو غلط مستوفى • واما ان الشارح في لزوم النتيجة المقدمتين الطائفتين  
 وانما في لزوم ظن النتيجة للطر في المقدمتين وأيسر أسددهما من الآخر والاول لا يستلزم  
 الثاني كما هو جلي وما أحقه بقوله

وكم من عائب قولنا صحيحا • وأقنه من اقنهم السقيم

و اما قوله فكما هو جرت عادته فجلن العلم في القطعيات فكذلك العلم في الظنيات فهو وقوه  
 لا يجدي شيئا مما صدق لان العلم جريان عادته بما ذكرنا لان عادته فيه ما يختلف فانها في العلم  
 لا تختلف الا في الامادة وفي العلم تختلف كثيرا بسبب مقارنة المعارض الممكنة في العلم دون  
 العلم الماتعة من حصول العلم بجران عادته الى ذلك وهذا لا يمكن انكاره واما قوله وقد  
 اشبهه عليه أحد المذهبن بالآخر فهو وكلام باطل لا منشأه الا العلق الفاحش وذلك لانه أراد  
 باحد المذهبن قول العادق بالآخر قول الزوم والاشتباه اعني لزوم الحصول على قول  
 العادق بناء على انه لا لزوم عقليا وهذا اعيا لا ثم قول الزوم لا قول العادق فانه ليس بمبايع على لزوم  
 عقلي بل على مجرد جريان عادته تعالى بذلك يشهد بان أراد هذا المعنى تعليه الاشتباه بقوله فان  
 لزوم المطلوب الخ وكما أخذ ذلك أعنى كون الشارح بنى في الزوم على ذلك القول على انه

لازوم عقليا من قوله لانه لا ارتباط الى قوله عقليا أو عادة الخ فانه يشهد ان الازوم على قول  
 العادة مشرطه الارتباط بينهما وحينئذ توجه اعترافه كإيدل عليه كلامه كما ترى ان الازوم  
 على قول العادة ليس متوقفا على أن يكون بينهما ارتباط حتى يقتضي لاقتفاء الارتباط عنهما  
 خلافا لما أفاده كلام الشارح بل هو محض خلق الله تعالى بخلافه على قول الازوم فانه يتوقف  
 على ذلك وهذا غلط لان الازوم وإن كان عا: ياموقوف على الارتباط قطعا إلا ان توقفه على  
 ذلك الارتباط عادي لا عقلي فان حصول الاحراق عادة عقب محاسنة النار موقوف بطريق  
 العادة على الارتباط ولهذا حصل الاحراق عند المحاسنة لخواطبط الارتباط بين النار  
 والخطب دون الماء لعدم الارتباط بين النار والماء وهذا امر اد الشارح بما ذكره فقد بان انه  
 لا غبار على كلامه من هذا الوجه الذي توجهه الكوراني واثبت عليه الحال فيه والله يرى  
 محاسنهم اليه واعتراضه عليه واعلم ان ما استعمل به المحقق من قوله لانه لا ارتباط بين الفن وبين  
 أمر الخ لا يؤمن العضد فانه قال مانصه واما الامارات أى ما هي ظنية فتستلزم النتيجة  
 استلزاما ظنيا واعتقادي ولا تستلزم وجودها دائما بل وقتا ما وذلك اذ المانع مانع وغايل يجب  
 لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمنع تحلقه عنه لزواله مع بقاء  
 موجب كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الفن بحس أو دليل اه وشرحه  
 المولى الفتازنى وأقره عليه لكن نازعه السيد فيه فانه تكلم عليه بكلام قال في آخره  
 والتحقيق ان الامارة لا تكون قطعية المقدمات والاستلزام معا والافادت قطعا فاستكون  
 برهانا لكن يجوز أن تكون مقدماتها قطعية دون الاستلزام كما في الاستقراء والقياس الذي  
 وظن انتاجه وبالعكس كافي الضروب المستلزمة لتناجها يقينا اذا تركبت من مقدمات غير  
 قطعية كقولنا زيد بطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامه لنتيجته قطعي  
 لا شبهة فيه انما الكلام في تحقق الازوم بحيث كان ظنيا كان اللازم ايضا مظهرا فاقدم  
 بتحقيقه ومن هنا ظهر ان قوله لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمنع  
 تحلقه عنه منظوريه لان ذلك انما يتم اذ لم يكن الامر الذي يستفاد منه الفن أو الاعتقاد  
 قايما صحيح الصورة لولزاله مع بقاء موجب مانع فان زواله مع بقاء مقدمات ذلك  
 القياس يمنع وعند قيام المعارض في الاعتقادات يتغير اعتقاد المقدمات فان من اعتقد  
 قدم العالم لشبهة صحيحة الصورة ثم اطلع على برهانه حدوثه يزول عنه اعتقاد بعض مقدماته  
 دون الاستلزام لكونه قايما وكذا الحال في ظهور خلاف الفن بحس أو دليل ثم لو جعل  
 الامارة عبارة عن المقررات كالطواف بالليل وتغيم الهواء وكون مركب القاضى على باب  
 الحمام لظاهر زواله مع بقاء موجب ما اه (وأقول) هذا الكلام انما يدل على العضد ولا يرد  
 على الشارح والفرق ان نزاع العضد في استلزام المقدمات للنتيجة بدليل صريح في عبارته  
 السابقة لا ترى الى قوله اما الامارات أى ما هي ظنية فتستلزم النتيجة الخ فانه صريح في ان  
 كلامه في استلزام المقدمات للنتيجة فبرده على ان استلزام المقدمات للنتيجة انما هو على تقدير  
 ثبوتها واعتقادها وظن ما هو بهذا الاعتبار مستلزما ولا بد ولا يقدح في ذلك انه قد تغير  
 الاعتقاد والظن لان المقدمات المستلزمة لم تنق حيث يدعيها والكلام في استلزامها مع

كاذبا أخبر عدل بحكم  
 وآخر بنقشه أو ظهور  
 خلاف المظنون كما  
 اذا ظن ان زيدا في الدار  
 لكون مركبه وخدمه  
 يابها ثم شوهده خارجها  
 وأما خبر اعتنا فالعبرة بالظن  
 النظر بولد العلم كقول  
 حركة اليد لمركبة القاضى  
 عندهم

فإنما يجعلها وزاع الشارح في استلزام المقدمات لبيان كما يصرح بذلك عبارة وسببها كما  
لا ينبغي ولا شك أنه حيث أمكن تمام المعارض المتخفى لتقدير الاستعداد أو التلويق في علمه ما أمكن  
مقارنته بتلويق تقع تقتصر لأن التلويق هو العكس في أحوال الدليل وقد يشك في أحوال الدليل  
ويجوز ما يناسب المطالب فيتمرد من غير اعتقاد أو ظن لمقابلة المعارض المناسب للزائد فم  
يكن التلويق مستلزما لظن فقولنا لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما أي وبين أمر ما في الواقع  
بحيث ينتج زوال ظنه أو اعتقاده أو وبين الطريق أحوال أمر ما أو وبين تلويق ما بحيث ينتج  
تخلفه عنه أي أنه لم يبق للمعارض الموجب لتغير الظن والمقع من حقيقة واستبعاد الطريق  
أحوال المتلويق فيه فاحالة المعارض مانع من استلزام التلويق لظن وليس منعه مانع من استلزام  
القياس للنتيجة لبيان ذلك الاستلزام على تقدير ثبوت المقدمات فلا ينافيه احتمال المعارض  
فما هو أن توجه القدر في هذا الدليل بالنسبة لعدم لا يقتضي فيه فيه بالنسبة للشارح  
ولهذا هذا هو السبب في استدلال الشارح مع ملاحظة على مناقضة السبقية كما هو التلويق فأن  
عدم اطلاع الشارح على ما يتعلق بالعند الاستدلال منه ما ذكر من بعده إليه فأنهم ذات  
واقتله ولا تم وتنتهي ويلازم على الشارح في هذا المقام (قوله الظن الحاصل متولد عن  
الظن - منهم وان لم يجب عنه) فيه أمورا وردها شيعنا العلامة - الأقل أنه قال فيه تقرر لأن  
التولد ان يوجب التعلل فأنه فعل آخر فلا يصدق على إقادة النظر الظن اذ لم يجب عنه  
والثاني أنه قال أيضا في قوله وان لم يجب عنه ظاهره وان لم يجب الظن عن الظن وهو غير صحيح  
فإن التلويق الثاني من المعارض يجب أن يتولد عنه الظن ولا ينصف أصلا فالتلويق ان معناه وان لم  
يجب دوامه أي الظن فأنه لا يجب دوامه بل قد ينقلب علما إذا وجد دليل قطعي وشك إذا  
وجدت أمارته تعارضه اهـ والثالث أنه قال أيضا لوقال وعلى وزانه يقال التلويق وله الظن لكان  
أدنى واخصر لكنه عدل عنه لما قدم من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث ينتج تخلفه  
عنه والاصح أن يقال النظر وله الظن بخلاف قوله الظن الحاصل يتولد من النظر فأنه صحيح فأنه  
إذا حصل فهو متولد عنه فلا يحصل إلا عنه اهـ (وأقول) جواب الأول أن المراد بما يجب التعلل  
فلا آخر ما يرد في حصوله وبالوجوب في قوله وان لم يجب عنه الزوم وعدم التلويق عنه فلا مناقضة  
بين ما وجوب الثاني ما لا نعلم عدمه معناه ظاهر العبارة لأن الكلام في النظر في نفسه وهو  
لا يستلزم الظن بل هو زمرة مقابلة المعارض لافي النظر المقيد بالمعارض وأما الثالث فكان  
سما - أنه لو قيل النظر وله الظن دل على لزومه بخلاف ما لو قال الظن يتولد من النظر فأنه  
لا يدل على الزوم بل أن حصل الظن كان متولدا من النظر ولكن قد لا يحصل التلويق - واعلم أنه  
ظاهر ما تقرر أن الوجوب بجماع التولد ولا ينافيه فلا إشكال في قوله وان لم يجب عنه بخلاف  
لما يتوجه به بعض الضعفة من أن التعبير بالوجوب انما يناسب مذهب المتكلمين فانهم قالوا ان  
إقادة النظر العلم على حسب الاستعداد فان المبدأ الذي تستند إليه الحوادث في العلم هذا  
موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه ذلك  
الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف الاستعدادات والفرق بين التلويق  
بهذا المعنى اعدادا تاما والنتيجة تنفيض عليه من ذلك المبدأ وجوباً أي زوماً عقلياً وكان اقتصار

وصلى وزانه يقال الظن  
الحاصل متولد عن النظر  
منهم وان لم يجب عنه  
وقوله - فيه بالغة المصلحة  
بمرت على الألفه والكثير  
قوله الباء كما ذكره النوري  
في تحريمه

الشارح على نقل مذهب المعتزلة من غير اعتناء باختصارها (قوله والحد عند الاصولين ما عي  
 الشيء عا عدا) اعترضه شيخنا العلامة بأنه صادق على العقل والعلم وعلى الاعلام مطلقا فلا  
 يطرأ وغير صادق على شيء من افراد الحد اذ كل منهما لا يعبر الحدود عن افراد وهي غير اذ  
 الجزئي غير الكلي قطعا وغير مشتق عليه اذ الجزئي واجزاؤه متعينة لا تقبل الشركة والكلي  
 ليس كذلك فلا يعكس اه (وأقول) عبارة الشارح موافقة لعبارة العضد فانه قال الحد  
 عند الاصولين ما عي الشيء عن غيره اه وقد أورد عليه ان هذا التعريف صادق على الشخص  
 مع ان لا يسمى حدا وأجيب بان الشخص ممتاز في وجوده اندا ربحي بذاته لا بشخصه كما حقه في  
 المواقف فلا يصدق الميزة على الشخص وبان ما عبارة عن المحمول بقدر نسبة اعتبار صحة الحمل  
 في التعريف كما هو المشهور والشخص لكونه جزئيا لا يكون محولا اه وهذا الجواب يتأتى  
 هذا بالنسبة للاعلام لانها جزئيات فلا تكون محولا وكذا بالنسبة للعقل والعلم لان الظواهر ان  
 أراد بها الجزئيات لانهم ومهمها والا فانه من افراد الحد فلا يضر صدق ما ذكر عليه بل يجب  
 وبذلك يحصل الجواب عن الامر الاول ثم قال بعضهم ورد رأى هذا الجواب بأنه ادراج فيه  
 أي في الحد التعريف اللغوي وهو جار في الجزئيات أيضا كما في حصر عمر اذا كان عمر اشتهر  
 والتحقيق ان يحصل هذا التعريف ان معنى اللفظ الاول ما يسبق الى ذهنك عند اطلاق  
 اللفظ الثاني فلا شبهة في ان هذا كلى وان كان مخصصا في جزئي اه وقد نازع الجلال الدواني  
 في كون الجزئي الحقيقي لا يكون محولا فقال وما يقال من ان الجزئي الحقيقي لا يقال ولا يحصل  
 على شيء حقيقة أصلا لان الحمل على نفسه لا يشترط قطعا اذ لا بد في الحمل الذي هو نسبة من  
 أمرين متغايرين وحده على غيرهما بما يمنع فاقول فيه قطرا اذ يجوز جعله على جزئي مغاير له  
 بحسب الاعتبار متحده به بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما  
 تحت اثنان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهم ما زيد بعينه مثلا وكذلك يجوز  
 جعله على كلى أجرى مجراه في جزئيه كما في قولك بعض الانسان زيد اه ويحجب عن الثاني  
 بان المراد والمتبادر عا عدا ما خرج عنه مطلقا وهو ما ليس نفسه ولا فردا ويدل على ذلك  
 قوله ولا يعبر كذلك الاما لا يخرج عنه شيء من افراد الحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها فانه  
 فرقة ظاهرة بل قطعية على ارادة ما ذكر اذا اعتبار عدم خروج شيء من الافراد كما هو صريح هذا  
 الكلام صريح في ان المراد بالغير الممنوع دخوله ماعدا الماهية وافرادها بل وعلى ان المراد  
 بالقطعة ما كلى محمول على الشيء لا يخرج عنه شيء من افراده ولا يدخل فيه شيء من غيرها فيندفع  
 انراد العقل والعلم والاعلام اذ لا يصدق على شيء من ذلك الكلي المحمول المذكور ولا يرد  
 التعريف اللغوي بناء على انه جار في الجزئيات أيضا كما تقدم المأتمتة عن بعضهم من التحقيق  
 الذي ذكره واما لان المانع لا يعتد بالتعريف اللغوي فقد قال الخطابي في حواشي التلويح نقل  
 عن الاكثري ان التعريف اللغوي لا يفيد تحصيل صورة وانما يفيد تمييز صورة حاصلة من بين  
 الصور بل علم اللفظ المذكور موضوع بانها هذه الصورة وليس تفرقا حقيقة ولا يندرج  
 في القول الشارح اه وظاهره ان مع القرينة خصوصا القطعية لا اشكال على ان قوله وغير  
 مشتق عليه ممنوع لانهم صرحوا بان الكلي هو الجزئي وبهذا استدلال القطب على

(والحد) عند الاصولين  
 ما عي الشيء عا عدا  
 كالعرف عند المناطقة  
 ولا يعبر كذلك الاما لا يخرج  
 عنه شيء من افراد الحدود

وجود الكلبي الطبيعي في الخارج بقوله لان هذا الحيوان موجود والحيوان ليس من هذا  
 الحيوان وجب الموجود موجود فالحيوان موجود وهو الكلبي الطبيعي اه ولا يخفى ان الشيء  
 مشتمل على جرمته على ان الاعمى جوهر والعرف بالاعم والاشخص ايضا (قوله ولا يدخل فيه  
 شيء من غيرها) قال شيخنا العلامة برده ان الماهية المحدودة متناهية لا زادا وهي من غيرها  
 ودخلت في المحدود قطعا فلما لم ينضم غير ما يقتضيه التعريف يعود على طرف افراد المحدود وان كان  
 حسنا وقديدا ان التعريف غير ما يقتضيه التعريف على الجماعة فلا يراد ذكر اه (وأقول)  
 اذا كانت الماهية دالة في المحدود قطعا كما هو نفس المحدود وكما اعترف به هو به كان ذلك للميل  
 قاطعا على انه لا زاد بغير ما في القوة ولا يدخل فيه شيء من غيرها ما عداها وعدا افرادها فهذه  
 قيل اطلاق التمام في قيام الدليل القاطع على المراد به ومثل ذلك على اقباله عليه بل لا يتحقق  
 معه توهم من انه ادنى تأمل ولو فرض تحققه فهو على ما يقتضيه السبب والحاصل ان في الكلام  
 ما يدل قطعا على ان المراد بغيرها ما عداها وعدا ما هيته وذلك لدلالة الكلام قطعا على دخول  
 الماهية وانتم المقصود بالذات بالدخول لان الماهية هي التي في قوله ما يميز الشيء فتدوخلها  
 أمر مستقره لعم لا يثبت التردد وانما المقصود بقوله ولا يدخل في ذلك الخ التبيين على ان المراد  
 ذكرها والدلالة على ان وجه لا يخرج عن شيء من افرادها ولا يدخل فيه شيء من غير افرادها  
 لان ذكرها والدلالة على ان ذلك الوجه الذي هو عينها يتغيرا كما هو في كلامه بل يبقى مع ذلك توهم  
 ياتفت اليه تمام ذلك فانه في غاية الحسن والدقة (قوله لا افراد المحدود) قال شيخنا العلامة  
 بلزوم الدور بل هو المحدود المشتق من الحد برأيه انه لا يطرأ لصدقه على كل انسان في قولنا  
 الانسان حيوان ناطق وكل انسان كاتب بالقوة اه (وأقول) اما الاول بل هو به ان الشارح أراد  
 بهذا التفسير ما هو كمال المعنى لا بيان المربع ووقع نظير ذلك كلامهم وان السبب بالخرجاني  
 قال في شرح قول الكافية الاسم مادل على معنى في نفسه مانصه أى نفس الاسم فقال استاذنا  
 الشريف هذا كمال المعنى لا بيان الموضع اذ الوجه لرجوع ضمير في التعريف الى المعرف اذ لم  
 ذكره في نفسه في دور وهو فاسد بل التعريف الى ما كان لما كان ماعبارة عن الكلمة وتلكه كذا  
 اسم عبر عنه بالاسم اه لفظ الاستاذ في قوله يقال المراد الجامع لا افراد ما يراد به ان لكن  
 لما كانت في الواقع افراد المحدود غير بظنك وبهارة أخرى قصد بيان متعلق الجامع بحسب  
 الواقع لينتظر المراد لا ما يقتضيه لا غلته في التعريف حتى يلزم الدور فاسد فاسد ذلك فانه يتغلف في  
 مواضع كثيرة واما الثاني فغواه ان المراد المحدود من حيث انه محدد وليس بالشيء من ان قد  
 الحقيقة مراد في تعريف الامر والتي تقتضيه بالاعتبار وان صدق كذا كانه صاع في ذلك  
 (قوله من دخول غيرها فيه) قال شيخنا العلامة فيه انه غير جامع اذ لا يقال شيء من افراد  
 المحدود اذ كل من الامتنع من دخول الماهية المحدودة فيه وهي غير افرادها كما مر الا ان يدعى  
 ما تقدم اه (أقول) أو يجاب بما قدمنا به فراجع وتامله (قوله بخلاف خد بالحيوان  
 الكتاب بالفعل فانه غير جامع الخ) اعترض شيخنا العلامة بان مقتضاها ان الحد بالمعنى الصدور  
 من جنس المعرف وان عدم جمع سببه كونه غير معروف وفيه نظر اذ المعرف هو المحدود به  
 لا الحد صدرا فان قيل يعود التعريف من قوله فانه على الحيوان الكتاب لا على حد قلنا ان كان

ولا يدخل فيه شيء من غيرها  
 والاول مبني لفقهم المحدود  
 والناسي تمامته وهو في  
 قول المصنف كالناسي ابي  
 بكر الباق في الحد (الجامع)  
 أي لا افراد المحدود (المانع)  
 أي من دخول غيرها فيه  
 (ويقال) أيضا الحد  
 (المعبر) أي الذي يخل  
 ويحد وجد المحدود فلا يدخل  
 فيه شيء من غير افراد  
 المحدود فيكون ما بها  
 (المتكسر) أي الذي تكلما  
 وجد المحدود وجد هو فلا  
 يخرج عنه شيء من افراد  
 المحدود فيكون بامه افردى  
 البارز واحد والاولى  
 أوضح في حد فان على  
 الحيوان الناطق حد  
 لانسان بخلاف حد  
 بالحيوان الكتاب بالفعل  
 فانه غير جامع وغير متكسر  
 وبالحيوان الماشي فانه غير  
 مانع وغير مطرد

الواجب حيث نذكره بقوله بخلاف الحيوان الكاتب بالفعل حداله اذ ذكر الحد والمخالفة بينه وبين ما قبله لا فائدة (وأقول) جوابه بما عايناه من قوله فان قيل الخ وما قوله قلنا فكان الواجب الخ فهو ممنوع اذ لا وجه للوجوب كيف وقد قررناه لا جبر في التعبير وما قوله اذ اذكر الحد والمخالفة بينه وبين ما قبله لا فائدة فهو ممنوع لان فيه تفشقا في التعبير وهو من فنون البلاغة وكفى بهذا فائدة واما بان المراد بالحد في قوله بخلاف حده المحدث به والباقي قوله بالحيوان بانه الملازمة أي بخلاف حده ملتبس بذلك فان قيل حده هو ما ذكره لا شيء آخر ملتبس به قلنا نعم بل حده اعم مما ذكره ولا بد من الاخص على انه يمكن أن يراد بالحيوان الكاتب بكل واحد منهما ويجوز الجزأين الذي هو الحد بلا بد كل واحد منهما (قوله وتفسير المتعكس المراد به عكس المراد بالطرز بما ذكرنا من العضد الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد أي معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره الخ اعلم ان شيخنا العلامة لشقته بالحجة وابتلائه بآلية العينية على المصنف والشارح وصا اذ اعترضوا أحدهما لابن الحاجب على ما هو معلوم من عادته قد وقع خلاف في حق الشارح مما لا بد من ان يصد عن عاقل وتكثر عليه بما لا يجب ان ينسب اليه الى نفسه فاضل وبالغ في التشفيح عليه بما لا تشأه الا الوهم وتجب بما لا حاصل على الوقوع فيه الا اهدموا والمخالفاتهم وذلك لانه قال ما نصه اعلم ان الاطراد والانعكاس افعال وانفعال من الطرود والعكس والطرود ذكر الشيء على ترتيبه الاصل مفردا أو مركبا والعكس الابتداء بآخر الشيء من كلمة أو حرف ثم يابليه الى أوله ومنه النوع المسمى بقلب الشكل في البدبوع وقد يقال لتبدل طرفي القضية مع بقاء الحكم والكيف صادقا أو كاذبا وهذا هو المعنى في الشرع بالعرف ويقال أيضا لتبدلهما على وجه يصح وهذا المعنى لازم لكل قضية وهو المعنى في المنطق بالعكس المستوي وقد يقال لتلازم الشيء في الاتقاء كاطراد لتلازمهما في الثبوت وهذا النوع هو المعنى في بحث القياس بالطرود والعكس بين العلل والحكم اذ اعلم هذا فقوله الحد الماطرز المتعكس المستقيم الاطراد والانعكاس الى ضمير المعرف لا يصح فيه المعنى الاول لانه غير مراد ولا العرفي ولا المنطقي لان الموصوفين بما القضية والمعرف ليس منها فمعين الأخير وهو معنى ابن الحاجب وهو الحق اذ هو المعنى الثابت لنفس الحد وقول الشارح الموافق للعرف في اطلاق العكس به في باعتبار جملة صلة الموصول انما يلزم منه ان ما يفسر به الانعكاس هو عكس ما فسر به الاطراد لا عكس الحد الذي هو المراد في العرفي انما يقع في جملة على ان ما ذكره من اذات التعريف فلا يصح ان يكون عكسها عرفا وان لم يقرب بالجملة وبالجملة فهو من اشتباه عكس تفسير وصف شيء بعكس ذلك الشيء تقدير واعرف الرجال بالحق لا بالحق بالرجال اه (وأقول) تدبرنا وراونا فنعلم ان جميع ما ذكره الشارح من الحق الواضح الذي لا غبار عليه وان الشيخ مع ما قلته بالتشبيح لم ير دعوى الاوهام العائدة بالتشبيح اليه وان أردت تفصيل الحال فاسمع لما تبلى عليك من المقال فاقول لا يخفى ان حاصل اعتراض الشيخ أمران الاول زعمه ان المراد بالعكس هنا ليس الانعكاس الحد وحيث تدعين تفسيره بما قاله ابن الحاجب اذ لا يصح من معانيه عكس الحد الا ما قاله والثاني زعمه ان الشارح اشتبه عليه الجمال

وتفسير المتعكس المراد به عكس المراد بالطرز بما ذكرنا من العضد الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد أي معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره الخ اعلم ان شيخنا العلامة لشقته بالحجة وابتلائه بآلية العينية على المصنف والشارح وصا اذ اعترضوا أحدهما لابن الحاجب على ما هو معلوم من عادته قد وقع خلاف في حق الشارح مما لا بد من ان يصد عن عاقل وتكثر عليه بما لا يجب ان ينسب اليه الى نفسه فاضل وبالغ في التشفيح عليه بما لا تشأه الا الوهم وتجب بما لا حاصل على الوقوع فيه الا اهدموا والمخالفاتهم وذلك لانه قال ما نصه اعلم ان الاطراد والانعكاس افعال وانفعال من الطرود والعكس والطرود ذكر الشيء على ترتيبه الاصل مفردا أو مركبا والعكس الابتداء بآخر الشيء من كلمة أو حرف ثم يابليه الى أوله ومنه النوع المسمى بقلب الشكل في البدبوع وقد يقال لتبدل طرفي القضية مع بقاء الحكم والكيف صادقا أو كاذبا وهذا هو المعنى في الشرع بالعرف ويقال أيضا لتبدلهما على وجه يصح وهذا المعنى لازم لكل قضية وهو المعنى في المنطق بالعكس المستوي وقد يقال لتلازم الشيء في الاتقاء كاطراد لتلازمهما في الثبوت وهذا النوع هو المعنى في بحث القياس بالطرود والعكس بين العلل والحكم اذ اعلم هذا فقوله الحد الماطرز المتعكس المستقيم الاطراد والانعكاس الى ضمير المعرف لا يصح فيه المعنى الاول لانه غير مراد ولا العرفي ولا المنطقي لان الموصوفين بما القضية والمعرف ليس منها فمعين الأخير وهو معنى ابن الحاجب وهو الحق اذ هو المعنى الثابت لنفس الحد وقول الشارح الموافق للعرف في اطلاق العكس به في باعتبار جملة صلة الموصول انما يلزم منه ان ما يفسر به الانعكاس هو عكس ما فسر به الاطراد لا عكس الحد الذي هو المراد في العرفي انما يقع في جملة على ان ما ذكره من اذات التعريف فلا يصح ان يكون عكسها عرفا وان لم يقرب بالجملة وبالجملة فهو من اشتباه عكس تفسير وصف شيء بعكس ذلك الشيء تقدير واعرف الرجال بالحق لا بالحق بالرجال اه (وأقول) تدبرنا وراونا فنعلم ان جميع ما ذكره الشارح من الحق الواضح الذي لا غبار عليه وان الشيخ مع ما قلته بالتشبيح لم ير دعوى الاوهام العائدة بالتشبيح اليه وان أردت تفصيل الحال فاسمع لما تبلى عليك من المقال فاقول لا يخفى ان حاصل اعتراض الشيخ أمران الاول زعمه ان المراد بالعكس هنا ليس الانعكاس الحد وحيث تدعين تفسيره بما قاله ابن الحاجب اذ لا يصح من معانيه عكس الحد الا ما قاله والثاني زعمه ان الشارح اشتبه عليه الجمال



لجعل عكس الطرد الذي هو وصف الحد عكسا لنفس الحد مع مساو ذلك اذ ذلك العكس  
 لا يوصفه الا التفتة والحد ليس يتفتة وكلا الرعي بالانطلاق بلا ماطر الامتثال للوقوع فيه  
 الا انهم المحض مع عدم مراجعة كلام الاثمة لتقف على مقصودهم الذي وقف عليه الشارح  
 وحافظ عليه فاما انطلاق الاول فلما التفتة لصرائح كلام الاثمة في المبدأ مائه وشرط الجميع  
 أي الحد الحقيقي والرجعي واللفظي الاطراد والانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد  
 المحدود فلا يخل فيه شيء ليس من اطراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد  
 المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شيء من افراد المحدود  
 فيكون بامامه ١٥ وفي حواشيه للمولى التفتة الى مانعه السادس أي من الابحاث ان تفسير  
 الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس  
 وكل انسان حيوان ولا عكس ١٥ وفي حواشيه للسيد مائه ولما فسر الاطراد بان لازم الحد  
 للمحدود كلما كان الانعكاس عبارة عن استزاده المحدود كدلالة عرفا واضلا كما ايضا الصدق حده  
 عليه الخ ١٥ وقال جمع من المحققين على حواشيه السيد واللفظ لبعضهم مائه قوله واصطلاحا  
 أيضا الصدق حده عليه هذا رد على العلامة النخري يعني التفتة الى حيث قال ان تفسير  
 الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس  
 وكل انسان حيوان ولا عكس فقوله موافق للعرف أي ليس هذا التعريف عكس الطرد بحسب  
 اصطلاح المطابق بل بحسب العرف فقط فرده القاضي الموفق بالله عكسه بحسب ذلك  
 الاصطلاح لصدق حده عليه وهو كما يأتي في محوري المفردى الدفعية على وجه يصدق على تقدير  
 صدق الاصل لا يقال معنى قوله على وجه يصدق كما سيأتي أيضا ان يلزم صدق صدق الاصل  
 واللازم الموجبة مطلقا لايجاب الجزئي لانه مع ذلك يصدق عليه ثبوت الزوم في مادة المساواة  
 الا ان المطلقين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهيئة القضية بلا اعتبار امر آخر مدهمان  
 مساواة وغيرهما الخ ١٥ وفي توضيح صدر الشريعة مائه وشرط لكل التعريفين أي الحقيقي  
 والرجعي الطرد أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس أي كل ما صدق على المحدود  
 صدق عليه الحد ١٥ وقال العلامة التفتة الى في تلويحه وأما العكس فاشد به منهم من عكس  
 الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها يقال كل  
 انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل  
 حيوان انسا فالاذا حال أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا كقولنا أي كل ما  
 صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كلما بالحدود وعلى الحد والعكس  
 حكما كلما بالحد على المحدود وبعضهم أخذ من ان عكس الاثبات تنفي فتدبر بانه كلما انتفى الحد  
 انتفى المحدود أي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كلما ليس  
 بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعة الافراد المحدود وكلها ١٥ فانظر  
 هذه النصوص من هؤلاء الاثمة الذين هم المحدثون في هذا الشأن والحائزون لقب السبق  
 في ذلك الميدان خصوصا مثل العبد والسيد والسعد وصدور الشريعة في توجها بمطالعة الشرح  
 تعين الاخير الذي هو مدعي ابن الحبيب وهو ان المراد عكس الحد لا عكس الاطراد قائما

مفسحة يجعل العكس للاطراد لا للحد متفقة على ذلك كما رأيت ألا ترى قول العبد والانعكاس  
 هو انه كلما وجد الحد وجد الحد فانه صريح في ان المراد انعكاس الاطراد لا الحد فان هذا  
 الذي قسره الانعكاس لا يتأتى ان يكون عكسا للحد بل المعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل لا يتأتى  
 الا ان يكون عكسا للاطراد كما لا يخفى ووافقه السعد والسيد حيث قال ما تقدم عنهم فانه  
 صريح ايضا فيما ذكره وقول صدر الشريعة ما تقدم عنه فانه لا يتصور ان يكون عكسا  
 الا للاطراد وقول التلويح وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف  
 الخ فصرح باضافة العكس الى الطرد وقدم المعنى الذي مشى عليه الشارح ثم حكى ما مشى عليه  
 ابن الحاجب بقوله وبعضهم أخذوه الخ مؤخرا وقول البعض السابق أى ليس هذا التعريف  
 عكس الطرد الى آخره فصرح باضافة العكس الى الطرد كما انهم ايضا مفسحة على هذا بصحة  
 ارادة كل من معنى العكس العرفي والمنطقي أما العرفي فاتفق الجميع على صحته كما ترى وأما  
 المنطقي فخالق نفسه المولى التفتازانى على ما يفهم من ظاهر عبارته كما تبين نعم اقتصر له بعضهم  
 فقال في حواشى التلويح في قوله وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم  
 العرف الخ فانه اعترض عليه بأنه عكس في الاصطلاح ايضا لانه عكس مستو الكلية الاولى  
 نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الموجبة الكلية اذا كان تابعها مساويا للمقدّمها انعكست  
 كلية وانما لم يعتبرها المنطقيون لعدم التقاطع بين المادة وفيه بحث لان مساواة التالى  
 للمقدّم انما تثبت اذا ثبتت مساواة المحدود للحد وهي انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس  
 فاعتبار المساواة في بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشئ قبل وجوده اه وهذا البحث  
 بتقدير لزومه لا يضر الشارح لاقتضائه على المعنى العرفي بل يحفل ان اقتضاه عليه مع اطلاعه  
 على ما قاله السيد ومن وافقه كما هو الظاهر للاحظاظ هذا البحث بان ظهر له أو اطالع عليه  
 في كلام ذلك البعض او نظر الظاهر طريق المنطقيين واذا تأملت ما تقرروا على وجهه علمت بطلان  
 الزعم الاول وانه لا مشألة الا لعدم مراجعة كلام الأئمة والامعان في تأمله والتفكير بمجرد  
 ما ظهر له مع حب الاستعراض وحسن الشئ بمعنى وبصم والعجب ان العسدد كما تقدم  
 عنه مفسحة في شرح كلام ابن الحاجب وأشار بقوله السابق فيه وتلزمه الخ الا ان ابن الحاجب  
 انما سمر بما تقدم عنه لانه لازم العكس العرفي وفي ذلك إشارة الى ان الاصل هنا ذكر العكس  
 العرفي فهلا تدبر الشيخ الأمر لغيره بالتدبر كلام العسدد فانه كثيرا لاعتنا به والاعتراض  
 على المصنف والشارح بخالفه ما له فلم خالفه هو هنا وأما بطلان الزعم الثانى فلان الشارح  
 فسر انعكس في كلام المصنف بقوله أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو اه ولا يخفى ان  
 هذا التفسير ليس فيه اضافة العكس الذى هو قولنا كلما وجد المحدود وجد هو الى الحد ولا  
 جعله عكس له بل الذى فيه ليس الا وقوع هذه القضية التى هى عكس الطرد متعلق وصف  
 الحد وحاصله وصف الحد بأنه الشئ الذى يلزم من وجود المحدود وجوده وليس في هذا اضافة  
 ذلك العكس الى الحد بوجه كما ترى فالمراد بان انعكاس الحد كونه بحيث يلزم من وجود المحدود  
 وجوده أى كونه بحيث يلزم هذه القضية التى هى عكس الطرد اعني قولنا كلما وجد  
 المحدود وجد هو وقد أشار الشارح الى ان هذا العكس للطرد بقوله المراد به عكس المراد بالطرد

ثم قوله في الخلاق العكس عليه فيه مسامحة المراد في إطلاق العكس على ما منه ثم قال تنبيه  
 المتعكس وقوله أي الذي قلنا الخ وهذا ليس هو العكس الموافق للعرف فان هذا مفرد  
 والعكس الموافق فسمي بل العكس الموافق للعرف هو قوله كما وجد البعد ووجد هو الواقع صلا  
 للموصول في هذه التفسير فتدبر ان عبارة الشارح سامة من جعل هذا العكس لله واسم  
 مشير بعله للحد وان استاد المتعكس الى ضمير الحد لا ينافي للمسامحة فيه ولا يستلزم ان العكس  
 المذكور عكس للعقد حقيقة والحاصل ان الشارح جعل عبارة المصنف الموهمة ان العكس  
 تنقسم الحد على ان المراد انعكاس طرده ليوافق لقصود الاثمة ونبه على اهم العبارة وان  
 المراد اختلاف ما أوهمت بقوله المراد به الخ الذي هو صريح هو في انه صلاح لهام العبارة  
 منه مد لصره فان ظاهره الى ساوفاق قصود الاثمة الواضحة القطعية فزعم الشيخ انه يوجه  
 للحد وان ذلك من الاشتباه هو الاشتباه بلا اشتباه ولا حول ولا قوة الى باقية فان اراد بالاشتباه ان  
 الشارح ظن ان المراد عكس الاطراد وأنه ليس بصحيح فهو باطل لما تقرر من قصود الأثمة  
 المصروفة بالمراد وان اراد بالاشتباه انه اتفق نظره من عكس الحد الى عكس اطراده وباطل  
 يقول الشارح المراد به عكس المراد بالطرده فانه صريح في ان عمله العكس على عكس الاطراد  
 اما كان عن قصد منه وملاحظة لطيفة الحال الى انما هو متزلزل عن جميع ذلك ولما ان  
 الشارح جعل ذلك العكس عكسا للحد كان صحيحا لعل ان المعنى الذي عكس من حيث وصفه  
 وهو الاطراد والتي قد يكون الحكم عليه باعتبار ذاته وقد يكون باعتبار وصفه ونجاة بما يلزم  
 من الجدل على ذلك ارتكاب مسامحة في العبارة وهي بديل من قوله لا يحد وفي الجدل عليها  
 ومنه وما اذا دعا اليه ادع كاهنا فان الحل عليها هو الموافق لقصود الاثمة كما تقرر مع ان  
 المعنى حينئذ اقرب الى اتحاد هذا الحد مع ما قبله التماس عليه التعبير يقال لان المعنى حينئذ  
 اظهر في معنى الجامع كما قال الشارح وبالجملة فقد ثبت نصريح هؤلاء الاثمة بان المراد عكس  
 الاطراد وحينئذ فاما ان يسلم الشيخ صحة ذلك أو يدي بطلانه فان ادعى بطلانه سقطت مكالته  
 لان خطاؤه هؤلاء الاثمة بلا سند صحيح من الجئون الصريح كما لا يخفى وان سلم صحة فان لم يمع  
 ذلك صحة ما قاله الشارح زعمه الرجوع عن دعوى الاشتباه والاستغفار من الثبوت بطلانها  
 وان لم يسلم صحة ما قاله الشارح سقطت أيضا مكالته لان ما قاله الشارح هو عين ما قاله الاثمة  
 والفرض انه سلم صحة ما قاله وقبله صحة المدعى الواحد لهم دون جرائق قبح وان سلم صحة  
 المعنى في نفسه وادعى عدم احتمال عبادة المصنف له فهذه الدعوى من الكثرة التي لا تتفان  
 اليه اجمع انه الاتصيح دعوى الاشتباه كما لا يخفى على ذوي الانتباه ان جعل العبارة على معنى صحيح  
 ليكون تحتها ليس من قبيل اشتباه المعنى فان وجه الاشتباه حينئذ بان ان العبارة  
 المذكورة لعكس الاطراد مع انه انما هي لعكس الحد قلنا هذا لا يصح مع قوله المراد  
 عكس المراد بالطرده فانه صريح في انه ملاحظ للحد عليه ظاهر العبارة وأنه اراد صراحة  
 عنه كما هو ظاهر مع ادنى ذوق وان سلم احتمال العبارة وادعى لزوم مخالفة ظاهرها وارتكاب  
 المسامحة فيها رجوع اعتراضه الى منافاة في العبارة وليست من دأب المحققين ولا تسوغ له  
 دعوى الاشتباه التي تجرأ بدعواه على هذا الامام بل يلزم حينئذ الرجوع عنه والاستغفار

منه فان وجه الاشتداء هنا جاذ كفيما قبله بجوابه جوابه حرفا مجرد وهذا كله بناء على التناول  
 المذكور والافتداء علمت معنى عبارة الشارح وبراعتهم اعلموا هذه الشيخ عليها واستغفروا عن  
 ارتكاب المسامحة فاحسن التأمل في جميع ما قررناه واجيب معه غاية العجب من تجميعه وقوله  
 واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال ونحو ذلك من شروا أنفسنا ومضلات آرائنا  
 (قوله في الانعكاس التلازم في الاشتفاء وفي الاطراد التلازم في الثبوت) قال شيخنا العلامة  
 المناسب للتعريف بذلك التطارد والتعكس لا الاطراد والانعكاس المناسب لهما التعريف  
 باللازمه (وأقول) ما عبر به الشارح عبارة القوم المناسبة للمطرود والمنعكس المعبر به عن  
 الحسد فلذا أثرها والحكمة في ذلك قصد الايضاح لان العدول عن العبارة المخلوقة مظنة  
 الاشتباه بل قد يتبع العدول عن تعبيرهم لان اطلاق هذه الاقفاض على تلك المعاني اصطلاح  
 لهم فالعدول عنها يجير الى التجوز والاصطلاح الجديد يدل على ما فيه (قوله والكلام في  
 الازل الخ) ينبغي جعل الظرف حال من الكلام أو من الضمير المستتر في أي حال كونه  
 ملحوظا كونه في الازل أي هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسي  
 باعتباره ملاحظة كونه في الازل ولعل المراد باعتبار كونه قبل وجود من يخاطب بقوله  
 وانما يسماء حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم الخ ولا يجوز تعلقه بسمي اذ التسمية حادثة  
 فلا يتصور كونه في الازل اللهم الا ان القول بقدم الاقفاض وعلى سبيل القرض بمعنى انه  
 لو فرض اطلاق هذا اللفظ عليه في الازل هل يكون حقيقة (قوله وقبل جمعه بلفظ من جميع  
 الجهات) لعل وقوع السماع من جميع الجهات أمر اتفاقي لا محذور في السماع من جهة  
 واحدة لانه لا ينافي تعالى عن الجهة وانما ينافي لو كانت تلك الاقفاض المجموعة قائمة  
 بذاته تعالى وليس كذلك بل هي مخلوقة في محل فيجوز ان يخلق الله تعالى سماعا من جهة واحدة  
 على ان المتأخاة على ذلك التقدير محل بحث فليتأمل (قوله وعلى كل اخص) فيه اشعار بان  
 منشأ الاختصاص بانه كليم الله هو الاختصاص بسماع المعنى أو لكون سماع اللفظ من جميع  
 الجهات وقوله حقيقة حال من خطابا بيان محل الخلاف (قوله والاصح انه يسماء حقيقة  
 بتزيل المعلوم الذي سيوجد منزلة الموجود) اعترضه الكوراني حيث قال قد اختلف في ان  
 الكلام في الازل أي المعنى القديم القائم بذاته تعالى هل يسمى خطابا أولا وهذا بحث لفظي  
 اذهو بسني على نفسه بر الخطاب وهو ان من فسر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير للافهام  
 يسمى خطابا ومن فسر به الكلام الموجه نحو المعنى للافهام فلا لان حاصل المعنى الاول انه الذي  
 شابه ان يفهم في الجسلة وحاصل الثاني انه الذي افهم بالفعل اذا سمع القائل حقيقة في الحال  
 فليزعم ان يكون في الازل مفعول ما باللفظ وهو محال ويتفرع على كونه خطابا في الازل كونه  
 حكما فيه فثبت لا خطاب لاحكم هكذا قيل وأقول التعريف الثاني لا يصح على مذهب  
 الاشعري القائل بقدم الحكم وتوهم الى أمر ونهي في الازل اذ يستحيل ان يكون أمر أو  
 في الازل ويكون خطابا بالمعنى المذكور ثانيا وما ذكره بعض الشارحين من ان الاصح انه  
 خطاب في الازل حقيقة بتزيل المعلوم منزلة الموجود فشي لا يعقل ولا يلتفت اليه اه وشيخنا  
 العلامة حيث قال قوله بتزيل المعلوم الخ هذا شافى ان التسمية حقيقة مقتضى لانها مجاز

نظرا الى ان الانعكاس  
 التلازم في الاشتفاء  
 كالاطراد التلازم  
 في الثبوت (والكلام)  
 النفسي (في الازل قبل  
 لا يسمى خطابا) حقيقة  
 اعدم من يخاطبه اذ ذلك  
 وانما يسماء حقيقة فيما لا  
 يزال عند وجود من يفهم  
 واسماعه اياه للفظ كالأقرا  
 أو باللفظ كما وقع لموسى  
 عليه الصلاة والسلام كما  
 اختاره القراني خرافة للعادة  
 وقبل جمعه بلفظ من جميع  
 الجهات على خلاف ما هو  
 العادة وعلى كل اخص  
 موسى بانه كليم الله والاصح  
 انه يسماء حقيقة بتزيل  
 المعلوم الذي سيوجد منزلة  
 الموجود (و) الكلام  
 النفسي في الازل (قبل  
 لا يتوهم) الى أمر ونهي  
 وتعبير وغيره

للعلقة الاول واطلاقها للعمل على ما بالقوة والصحيح ما قاله العضد من ان معنى الخلاف قدس  
 الخطاب فان ثلثاته الكلام الذي علم الله بههم ~~كان~~ خطابا وان قلنا انه الكلام الذي فهم  
 لم يكن خطابا ~~اه~~ (واقول) اما قول الكوراني وما ذكره من الشارحين الخ فاما ما نسب  
 اليه من الشارحين فهو اذ دل على الجواز فعدم احسان معرفته واقع الكلام اوعلى  
 قصد التليس على جهله العوام فانه اذ يبعث الشارحين سيد الشارحين الحق الحقلي  
 وسامع انه انما حكى ذلك على لسان المصنف وما افاده منه لان هذا الاصح وهو ما بل قول  
 المصنف قبل لا يسمى خطايا المراد التسمية حقيقة اذ هي محل الخلاف فاشارة الى المصنف  
 بتمسكه بقول الى تضعيف هذا القول والى ان الاصح خلافه وهو انه يسمى خطايا حقيقة  
 كما هو المعتاد في التعبير بقيل فالمحقق لم يرد على التصريح مراد المصنف ومعنى كلامه وقا  
 بحق النسخ فالاعتقاد على نسبة ذلك الى بعض الشارحين من الجواز الصريح او التليس  
 القبيح واما المصنف فليس من قدر ايهذا التصحيح بل هو ناقل له عن القوم بلا اعتبار عليه اياها  
 واما قوله فنفى لا يسهل لجوابه اما ولا هذا يستدبر تسليحه لا يرد على الحق لانه حاله عن  
 غيره كما بين والحاصل لا اعتراض عليه كما شاع وذاع ما قرره انه لا تعترض الحكاية فان  
 طلب منه تصحيح النقل فسنده هذا المتزامنين واما ما يافزعه انه لا يسهل ممنوع بل هو  
 معقول على وجه صحيح لطيف يحتاج لطفه الى طبع شريف وذلك انه لما تراه من منزلة المرسودين  
 وخطابهم فقد وجد الخطاب بالفعل له وهذا التزويل فيكون خطابا حقيقة والجهاز انما  
 هو في التزويل وكون الخطاب حقيقة لا يستدعي وجود الخطاب حقيقة أي وجوده بالفعل  
 وهذا مما لا يصدع عقل ولا يرد نقل ويجرد المدافعة في بلا سندها الاثبات اليه واما  
 قول الكوراني وحاصل الثاني انه الذي فهم بالله لا قد يمتنع ولم يكون حاصلا له الذي فهمهم  
 بالفعل حقيقة أو حكما بل على ان قولهم في التفسير الثاني فهو المتبني الاذ فهم المتبني له حقيقة  
 أو حكما لا بد في ذلك من دليل صحيح ثم رأيت عن تقرير شيخ العلامة في درسه ما حاصله انه  
 قد يقال ان ظاهر هذا يقتضي ان يكون الخطاب محازا للحقيقة وجوابه انه ليس كذلك بل  
 هو حقيقة لانه رآهم منزلة المرسودين وخطابهم فوقع الخطاب به والتزويل المذكور بالفعل  
 وانما الجواز في التزويل لاني الخطاب وسكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود الخطاب  
 حقيقة أي بالفعل انتهى واما قوله فلا يثبت اليه فهو مما لا يثبت اليه بل هو من الجواز  
 الصريح لان حاصله التعاون بمنقول اللغة والاجتراع على المبالغة في رده بمجرد انه لم يراه ولم  
 يفهمه ولم يعرف وجهه واما قول شيخنا هذا يتأني ان التسمية حقيقة الخ فتعذر جوابه بما بيناه  
 حتى بما نقله عنه واما قوله والصحيح ما قاله العضد فان كان مستند هذا التصحيح خلافه  
 يأتيه أو بمجرد اشكال ما قاله الشارح وقد زال اشكاله بما بيناه على ان الكمال في حاجته حل  
 ما قاله الشارح على ما قاله العضد فراجعهم (قوله لعدم من يتعلق به هذه الاشياء) شرح ذلك  
 وبين ما فيه شيئا العارضة بقوله يعني وعلمه يستلزم عدم تعلتها وهو ما بيناه على ان الامر  
 والهي منسما فصار من الحكم المعقب في مقهوره التعلق كما مر وفي هذا اشكال لان عدم  
 التعلق ان أرى به عدم مجموع التعلتين المعنوية والتصيرية صحت قولنا وعدمه يستلزم عدم

لعدم من يتعلق به هذه  
 الاشياء اذ اذا ما شاع  
 اليها فبالاثر عند وجود  
 من يتعلق به فمستحسن  
 الانواع حادثة مع عدم  
 المتعلقين بها

تعلقها وبطل قولنا وهو يستلزم عدمها بقوت الامر في الازل متعلقا بالمعوم تعلقا بمعوميا  
وان اردبه عدمه هما أى كل منهما انعكس الامر أى صح قولنا وهو يستلزم عدمها وبطل  
قولنا وعدمه يستلزم عدم تعلقها بعين ما تقدم من ثبوت الامر في الازل متعلقا بالمعوم انتهى  
(وأقول) الوجه ان ليس المراد الاتعلق التخييري لعدم كفاية المعنوي في تحقق تلك الأنواع  
عندهذا القائل وحينئذ فنقول لعدم من تعلق به هذه الاشياء معناه وعدمه يستلزم عدم تعلقها  
أى التعلق التخييري وعدم التعلق التخييري يستلزم عدمها لا اعتبارها فيها وعدم كفاية المعنوي  
فيها وجهه فلا اشكال وعلى هذا فنقول لان الامر وانتهى عنده اقسام من الحكم المقسّم  
في مفهومه التعلق كما مر أى التعلق التخييري وسبب جواب ذلك من جهة الاصح (قوله)  
والاصح تنوعه في الازل اليها وقوله يتزيل المعوم منزلة الموجد) قال شيخنا العلامة كل  
منهما يقتضى وجود الامر وانتهى متعلقا كل منهما التعلق المعنوي والتخييري في الازل  
ووجود ذلك يستلزم وجود الحكم فيه لا يكون في ضيق وجوده فيه يقتضى قوله فيه امر  
ولا حكم قبل الشرع وقوله يتعلق الامر بالمعوم تعلقا بمعوميا أى لتخييرها اهـ (وأقول)  
ما زعمه من اقتضاء كل منهما وجود الامر وانتهى متعلقا كل منهما التعلق التخييري في الازل  
ممنوع وحينئذ فلا تناقض اما ولا فالشروع في الازل لا يتوقف على التعلق التخييري بل يكفي  
فيه التعلق المعنوي ولهذا صرح الشارح في شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعوم  
تعلقا بمعوميا بغيره قوله معنوي واجب قال لا تعلقا لتخييرها بان يكون حاله عدمه مأمورا ثم قال  
ويسأتى تنوع الكلام في الازل الى الامر وغيره فنبه الكمال وغيره على ان قوله ويسأتى الخ قبيح  
على ان التعبير بالامر في قوله ويتعلق الامر بالمعوم انما يقتضى على الاصح من المذهبين  
في تنوع الكلام في الازل الى امر ونهى وكذا تنزيل المعوم منزلة الموجد في الازل لا يقتضى  
التخييري بل ولا يصح لان كونه مأمورا حال عدمه ولو بعد التنزيل لمعوم الفساد وانقاد كـ  
الشارح التنزيل المذكور دفعا لتلك النقص في عدم التنوع بعدم من تعلق به هذه الاشياء  
فاشار الى انه يمكن فيه تقدير وجوده من تعلق به ولا يستلزم وجوده بالفعل وامانا لا افتد ذكر  
الاجبة هنا ما يصرح بان التعلق الثابت في الازل لتلك الأنواع هو المعنوي فقط وينبأ على ذلك  
دفع التناقض بين ما هنا وقوله من السابق لاحكم قبل الشرع قال القرافي في شرح المحصل  
ما افرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لاحكم للاشياء قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود  
الشرع بالضرورة وقد نقض الاحكام قبل الرسول وهما ثابتاها في الازل الى ان قال وقد تقدم  
الجواب عند قولنا لاحكم للاشياء قبل ورود الشرع وان معناه ان الخطاب لما تعلق في الازل  
انما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمتى تعلق الاحكام لاذواتها وهما الذي ندعيه في الازل  
ذواتها فلا تناقض اهـ وقال المصنف في شرح المنهاج قد قيل عن التفرق بين هذه المسئلة  
وبين قولنا لاحكم بالفعل قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الشرع بالضرورة وقد نقض  
الاحكام قبل ورودهم ثم رأيتناها هنا في الازل والجواب ما تقدم في خلال الكلام من ان  
معنى قولنا لاحكم قبل ورود الشرع ان الخطاب انما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمتى  
هناك تعلق الاحكام لاذواتها والذي ندعيه هنا في الازل ذواتها فلا تناقض بين الكلامين

والاصح تنوعه في الازل  
اليها يتزيل المعوم الذي  
هو جلد منزلة الموجد وما  
ذكر من حدوث الأنواع  
مع قدم المشتركينها يلزمه  
محال

انه ومعلوم ان المراد بتعلق الاسكام في قولهما قال في تعلق الاسكام هو التعلق التصريحي  
 لثبوت المنعوى عند حكاية كغيره ما يلا اشكال فثبت ان تعلقه على ما ذكره الشارح  
 كالصنف وانه لا يتناقص في كلامهما ايضا وانه لا يمتنع الاعتراض الشيخ الاشكال القائم عليه  
 مع عدم وقوعه على ما فيه الاتفاقية على دفع الاشكال ويظهر به حقيقة الحال لعدم ظهور ثبوتها  
 في غير العند وحاشيته ومن هنا يظهر ان الامر بالنسبة لهم من الحكم وحيث يتبين منه منع  
 دعواه السابقة قبل هذه القول انهما اتفهما منه (قوله من وجود الجنس مجردا عن انواعه)  
 في بعض العبارات التعدير بالاقتران بدل الانواع وبعبارة الخفي واورده عليه ان المشترك لا يمكن  
 وجوده في تناقض دون الاقرار بغيره قدم واحد من الافراد بدون المشترك اه (قوله  
 الان يراد منها انواع اعتبارية أي عوارض لم) فيه امران الاول ان مجرد هذا الجواب  
 لا يتخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام جنس بل فيه تسليم بوجود الجنس مجردا مع ان  
 وجوده كذلك يتحقق سواء كان له انواع وتاخر وجوده عنه او لم يكن له انواع اصلا بل النوع  
 نفسه لا يتصور وجوده مجردا عن قوده كما هو ظاهر ولا يتخلص الا بملاحظة كونه ليس  
 بنفسا حقيقة بل هو مصفة واحدة لا تتصل بالعدد في نفسها كالعلم وغيره من يشبه الصفات  
 فليست له والتاثير ان شجنت العلامة حمل الانواع فيعلم ان المراد منها انواع التعلق وبهذا  
 يثبت قراجه ثم قال هكذا انهم هذا الموضع وبالله ان تفهم قول الشارح انما انواع اعتبارية  
 على انما انواع اعتبارية للكلام لان ذلك يشافيه قوله أي عوارض لان النوع مركب من  
 الجنس لا عارض له وقول العند واعلم ان ابن سبغ ديمع كون انواعه بل عوارضه بسبب  
 التعلق ويجوز تحاشيه عن التعلق ولا يجعل التعلق من سقته اه اذا ظهر ذلك مما ثبت ان  
 تصريفي اول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال صوابه وانما يتنوع أي الكلام  
 بما فيها لا يزال كما يجزى بان الحاجب والعرض انما عوارضه (وأقول) هذا كله مما يجب منه  
 فانه بالغ في الامر مع شانه تلك المبالغة على غير اساس وذلك لانه لا مانع من قسم كلام الشارح  
 على ما هو الظاهر منه من انما انواع اعتبارية لتقسيم الكلام قوله لان ذلك يشافيه قوله أي  
 عوارض له قلنا التناقض مجموعة قطعاً قوله لان النوع مركب من الجنس لا عارض له قلنا  
 هذا استدلال مثنوع لان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقي لا الاعتباري أي  
 العارض والنوع هنا ليس هو الحقيقي بل هو الاعتباري بمعنى العارض ولا نسلم ان العارض  
 لشيء يتركب منه ومن غيره وقد فسر الشارح مراده وراهم بالانواع الاعتبارية فتاويله  
 أي عوارضه فاقصص الكلام انهم عبروا عن عوارض الكلام بالانواع الاعتبارية وأي  
 متافاة في ذلك وأي شيء يمنع من ذلك ويوجب ايراد انواع التعلق فان غاية ما يمكن وروده على  
 ذلك لزوم التحويل في اطلاق انواع الكلام الاعتبارية على عوارضه وهذا يقتدر تسليمه  
 لانما فاق فيه بوجه والارتم في كل تحويل وهو ضروري البطلان على اننا لو سلمنا ان النوع  
 الاعتباري لشيء بمعنى العارض له يتركب منه أمكن ان يدعى ان مجموع الكلام التقسي  
 والتعلق من حيث هو مجموع خارج عن ذات الكلام لان المركب من الخارج والداخل خارج  
 عارض لها مشروطة ان هذا المجموع ليس ذاتا ولا برأس شيوة لها فيكون عارضاً لها ويصح ان

من وجود الجنس مجردا  
 عن انواعه الان يراد منها  
 انواع اعتبارية أي عوارض  
 له ويجوز تحاشيه عنها

بوصفه اذ يصح أن يقال هذا الكلام كلام متعلق بكذا وقوله وقول العضد الخ قلنا دعوى  
 مذاقانه ممنوعة بل هو ما أولا فلان العضد نفسه صرح قبيل ما نقله عنه من قوله واعلم الخ  
 بنحو سطرانها أنواع للكلام حيث قال وأورد عليه أي على ابن سعدان هذه الاقسام أنواع  
 الجنس الكلام والجنس لا يوجد الا في ضمن نوع ما يستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام  
 اه وأما ما قاله أنه أي العضد أراد بقوله يجمع كونها أنواعه الا انواع الحقيقة كما يصرح بذلك  
 قوله في المواقف وأورد عليه أي على ابن سعيد أنها أنواعه فلا يوجد دونها والجواب منع ذلك  
 في أنواع تحصيات بحسب التعلق اه فانظر قوله في أنواع تحصيات بحسب التعلق حيث صرح  
 فيه بأن أنواعه لا اعتبارية في جواب الابرار على ابن سعيد بأنها أنواعه فلا يوجد دونها فانه  
 نص في ان الانواع الممنوعة عند ابن سعيد هي الانواع الحقيقية ولهذا شرحه السيد بقوله  
 يعني انها ليست أنواعا حقيقية حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه  
 بالاشياء بخلاف ان يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا اه فتأمل جميع ذلك الذي منه إضافة  
 الجنس اليها فهل يقي مع هذا شبهة لتعاقل فقد بان بما لا ريب عليه بطلان التصويب الذي ادعاه  
 وما عطفه عليه وأنه لا منشأ لذلك الا الوهم المحض والتساهل في التأمل وعدم العض على ما يجب  
 العوض عليه بالنواحي من كلام الائمة المحررا الحق ولهذا عبر علامة المتبحرين مولانا سعد الدين  
 في حاشيته بمثل قول الشارح من حيث تعلقه في الاصل الخ الصريح في انه أنواع للكلام مع ان  
 تغيير الشارح في أول هذا القول بقوله وانما يتوعد اليها فيما لا يزال شرح لكلام المصنف لان  
 قول المصنف وقيل لا يتوعد أي في الاصل من جهة هذا القول انه يتوعد فيما لا يزال فاحتاج  
 الشارح الى بيانه وقام بشرحه فكيف مع ذلك أيضا يصح هذا التصويب بالنسبة لشارح بل  
 لو قطعنا النظر عن اضطراب الشارح في التوفيق بشرح كلام المصنف الى التعبير بالانواع كان  
 في تغيير الشارح بها غاية الفائدة لان الائمة عبروا بالانواع فغيرها الشارح للتوسل الى بيان  
 مرادهم وانهم أرادوا بها العوارض فاي فائدة وراء بيان مرادهم الذي يتوهم خلافه من  
 تغييرهم فكيف يتأتى التصويب المذكور ومع قيام هذا الغرض الصحيح المهم (قوله يتحدث)  
 قال شيخنا العلامة الاولى تجد دلان الامور الاعتبارية لا توصف بالحدوث لانه الوجود بعد  
 العدم والامور الاعتبارية لا وجود لها وبطلان علم التجديد كما يقال انه تعالى يتحدث له المعبدة  
 مع العالم والبعدية ولا يقال حدثته لان البعدية والمعينة أمران اعتباريان اه وقد عبر  
 بالحدوث غير الشارح كالسعد فقال في حواشي العضد حيث قال في قوله وهذه الاقسام حادثة  
 ما نصه اتوفاها على التعلقات الحادثة اه (قوله بحسب التعلقات) قال شيخنا العلامة ذلك  
 أن تقول حدوثها وتعلقها بغيره اه ولعله مبني على قوله السابق انها أنواع التعلق (قوله  
 كما ان تنوعها اليها الخ) فهي أنواع اعتبارية على القولين الا انها على الاصح أمور لازمة غير  
 مفارقة بخلافها على الآخر (قوله وقدم هاتين المستلتي الخ) أو روي شيخ الاسلام ان هذا  
 الكلام يشعر بان تأخيرها عن النظر هو الاصل وليس كذلك بل تقدمهما بحسب مقتضى توجيهه  
 المذكور على الدليل هو الاصل فكان حقه أن يوجه تأخيرهما عن الدليل اه وأورد السكاك  
 ان الاستنباع المذكور لا يقتضي كون تقديم المستلتي أنسب من وضعهما فيما بعدهم

يتحدث بحسب التعلقات كما  
 ان تنوعها اليها على الثاني  
 بحسب التعلقات أيضا  
 لكونه حقيقة واحدة كالعالم  
 وغيره من الصفات فن حيث  
 تعلقه في الاصل وفيما لا يزال  
 بشيء على وجه الاقتضاء  
 انه على معنى أمر أو تركه  
 يسمى نهيًا وصلى هذا  
 القياس وقدم هاتين  
 المستلتي المتعلقةين بالمدلول  
 في الجمله على النظر المتعلق  
 بالدليل الذي الكلام فيه  
 لاستنباعه ما يطول



المسائل المتقدمة بالمدلول اه (وأقول) يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يدفع عنه الاسرار  
 بان يقال انه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان هاتين المسئلتين متعلقتان  
 بالمدلول قد ذكرهما به الدليل وان كان مناسباً لان الدليل أصل للمدلول والمدلول فرع له ولذا كرر  
 الشرح بعد الاصل تمام المناسبة لكن كان المناسب أيضاً تأخيرهما عن النظر لانه متعلق  
 بالمدلول والمناسب تأخير المدلول عن الدليل وما يتعلق به فلم تأخذ ذلك وتقرر بالجواب ان النظر  
 المتعلق بالدليل لما استتبع ما بطول تناسبه فيهما عليه لبي ذكرهما ذكر الدليل فان ذلك  
 أدل على الارتباط وقد يوجه ذكرهما ههنا دون مسائل المدلول السابقة ومساألة الاستيمه بان  
 ذلك اشارة الى ان ما يتعلق بالمدلول يناسب ان يقدم من حيث انه المقصود بالذات وان يؤخر  
 من حيث انه فرع عن الدليل وان يوسط في أثناء الكلام عليه من حيث انه لشدة ارتباطه به  
 واحتياجه اليه كاهيته وكان مما شئ واحد (قوله والنظر الفكري الخ) قال الكوراني هذا  
 التعريف للقاضي أبي بكر الباقلاني وبجاءه النظر الفكري الذي يطلب به علم وأوطن قيل تفسيره  
 بانه الذي يطلب به علم وأوطن يقتض بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك لتسددته عليه قلت  
 المتبادر من بابه السببية السببية القريبة والاتقاض ولو حل في عبارة المصنف الفكري على  
 التفسير كمال الاتقاض ظاهر لعدم الباء اه (وأقول) كيف نصح دعوى ظهور الاتقاض  
 مع أخذ الفكري حساً وهو حركة النفس مخصوصة لا تسدد على القوة العاقلة ولا على سائر  
 آلات الادراك وهذا به لم ادفع الاتقاض عن القاضي مع قطع النظر عن بابه السببية فليتأمل  
 واعلم ان ابن الحاجب عبر بقوله والنظر الفكري الذي يطلب به علم وأوطن اه قال المصنف بعد  
 شرح هذا التعريف مائته وبهذا صرح الامام في الشامل وقول الامدى مراده ان النظر  
 هو الصكر ثم تفسر بانه الذي يطلب به علم وأوطن بعيد اه قال السعد في بيان ذلك زعم الامدى  
 ان مراده القاضي أبي بكر في هذا التعريف ان التفسير للنظر بالفكر تبيينها على اتقادهما معنى  
 ثم يعرف بها يطلب به علم وأوطن ولا شك انه بعيد الى ان قال مع ان التفسير بالذي يطلب به علم  
 وأوطن يقتض بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه وبجاءه السيد  
 في بيان ذلك قال الامدى في الايكار مراده القاضي ان النظر هو الفكر أى ههما مترادفان  
 وما بعدهما تعريفهما قال الشارح وهو بعيد عن الصواب اذ لا يناسب المقام ولم يبعد  
 مثله في التعريفات ويوجب الالتباس وبالجمله المتبادر من العبارة خلافه فتبعد مراده فيقول  
 ويقتض المبدء أيضاً بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه ولا يخفى  
 عليك ظهور هذا الكلام في ان الاتقاض المذكور انما هو على تقدير ان المراد ما قاله  
 الامدى من انه الفكر ليد كحسب النظر لبيان مراد نفسه له وان ما بعدهما تعريفهما  
 أول للنظر ويعرف عنه تعريف الفكري بل هذا صريح قول المصنف مع ان التفسير بالذي لا على  
 التقدير الاول المتبادر من الكلام من أخذ الصكر حساً تعريف النظر مع تفسيره أى الفكر  
 عند ذكره الشارح وغيره والمطاهران الكوراني توهم هذا فاوردوا اتقاض عليه وأجاب عنه  
 بالنسبة لعبارة القاضي والزم الاتقاض على عبارة المصنف وحينئذ يظهر ان مراده هذا غلط  
 على غلط فليتأمل ثم اعلم ان ما يجاب به الكوراني من قول عن السيد خلافاً لما أفهمه قوله نلت

(والنظر الفكري)

الخوعبارته المتقولة عنه وبما يجاب بان الياء اما للسمية أو الالة وعلى التقديرين يقبدر القرب  
 فلا انتقاض قال بعضهم وهذا الجواب لا يدفع الانتقاض بالدليل نفسه على الاصطلاح  
 المنطقي وبالمعرف نفسه اذ لا خفا في قربهما قال واعلم انه ينبغي دفع بطوارب المذكور والنقض  
 بالحركة الاولى وببعض الكنى في النقض بالحركة الثانية وبعضهم الاخير وبالتيقب اللازم لها  
 ويمكن ان يقال المتبادر من التعريف ما يكون له نوع استقلال واختصاص بالطالب وليس ذلك  
 الا في مجموع الحركتين لا في غيره وحينئذ يدفع جميع النقوض بهذا قوله يسمى في دفع  
 النقض بالقوة العاقلة ونحوها وبالحركة الاولى وبعضهم العدم الاستقلال والاختصاص  
 بالدليل والمعرف لعدم الاستقلال في الطالب بل باعتبار تمام النظر فيه ما وبالحركة الثانية  
 وبعضهم العدم الاستقلال أو لعدم الاختصاص بالطالب اهـ (قوله أي حركة النفس في  
 المعقولات) فيه أمران الاول قال البعض الفكرة هو انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد  
 قال السيد حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلا وفي المعقولات تسمى فكرا اهـ والمشهور  
 وبما يدل الحركة بالانتقال الذي هو أهم منها زيد بالقصد احترازا عن الحدس وأيضا الحركة فيها  
 يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لاسيما فكرا ولعل المراد بالمعاني ههنا هو  
 المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة له وهومات لان التفكير بهذا المعنى هو الذي عُد من  
 خواص الانسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب علم أو ظن ويسمى نظرا وقد لا يكون  
 كذلك فلا يسمى به اهـ وقوله وفي المعقولات تسمى فكرا قال بعضهم ينبغي أن يقيد هذا بالقصد  
 بقرينة قوله لا في الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لاسيما فكرا  
 اهـ فقول الشارح أي حركة النفس في المعقولات ينبغي زيادة قصد القصد فيه وقوله الذي هو  
 أهم منها أي لشمول الحدس وقوله لان التفكير بهذا المعنى هو الذي عُد من خواص الانسان  
 قد يخرج الجواب عن قول شيخنا العلامة قائلا أن يقول ان أريد بالمعقولات ما يدركه العقل  
 بذاته بلا واسطة خرج منه الوهميات والخياليات فنخرج عن حد النظر مع ان مثل قوله اهـ  
 عذري وكل عدول لا يقبل ثم ادنه على من عاداه فهذا لا يقبل ثم ادنه على من ينظر بالاشبهه وهكذا  
 في الخياليات وان أريد ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقوله  
 بخلاف حركتها في المحسوسات تسمى تخيلا لا فكرا مشكل والظاهر ان الشارح وغيره من مع  
 هذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بان العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وانما تدركها  
 الحواس واما على طريق المتأخرين القائلين بان العقل يدرك المحسوسات أيضا لكونه بواسطة  
 الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أيضا اهـ والامر الثاني قال السيد (فان  
 قلت) ماذا أريد بالنظر المسمى بما ذكرنا مجموع الحركتين كما هو رأى القدماء أم الحركة الثانية كما  
 هو مذهب المتأخرين وهل يتناول النظر في التصورات أولا (قلت) الظاهر حله على المعنى الاول  
 انه يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها والتصور مسمى في العلم على ما سري فيتناول  
 الحد الانتثار التصويرية والقصد يشبه في الحقيقة والظنون وما يجري مجراها اهـ وذكر  
 بعضهم ان في المواضع التي يحصل على المعنى الاول قال وهذا أوجه كيف وقد اعترف نفسه في  
 مواضع يحصل المطلوب بالحركة الثانية وحدها بدون الحركة الاولى فإذا حصل على الاول لم يكن

أي حركة النفس في  
 المعقولات بخلاف حركتها  
 في المحسوسات تسمى تخيلا

هذا المطلوب نظريا ١٦ (قوله المؤدى الى علم او ظن) ينبغي أن يراد بالظن ما يشمل الاعتقاد  
لان الفكر قد يؤدي اليه (قوله مطلوب خبري فيهما) وتصوري في العلم (أقول قوله فيهما  
خبر عن مبتدأ محذوف والتقدير هذا أي تقييد المطلوب بالخبري بارتفاعه الى العلم والمطلوب  
لان كلاهما يصح أن يتعلق بالمطلوب الخبري وقوله أو تصوري عطف على خبري وقوله في العلم  
خبر عن مبتدأ محذوف والتقدير هذا أي تقييد المطلوب بالتصوري بارتفاعه الى العلم دون الظن  
اذ الظن لا يتعلق بالمطلوب التصوري وهذا التقرير في غاية السهولة والظهور معنى ومسانة  
وبه يظهر ان الطائفة شيخنا العلامة في استحكال هذا التركيب استعجابا لغيره وبما  
اجاب به فان أراد به ما أجبنا به فقه الجدل على الوفاق وكان مقتضاه عدم الاستعجاب وان أراد به  
شيئا اخر فلا حاجة اليه فليتامل فيه (قوله وشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني) فيه  
أمران ١ الاول ان مقابلة القطعي بالظني قد تدل على ان المراد به ما يشمل الاعتقادي ٢ والثاني  
ان السعد قال وفي هذا التعريف يعني تعريف ابن الحاجب السابق ذكره أسئلة أو هو ان  
الظن العبر المطابق جهول لا يطلبه عاقل وما تعلم مطابقته علم فلا حاجة الى ذكر الظن والمطلوب  
ان المطابق قد يطلب لامن حيث الجزم بل من حيث الرجحان اه وهذا الثاني من اصله لا يرد  
على المستنف لان لم يعتبر المطلب (قوله والامام قد فاه يؤدي الى ما ذكره) بطلان اعتقاد أرسطو  
قال شيخنا العلامة فيه ثم ان التادية هي الاصل لعدة وعرفا وقد وقع في تعريفه المكو  
المنطقي انه ترتيب أمور معلومة للتادي الى مجهول فانه والتوصل الى المجهول أخرى وقد عرفت  
ان التوصل لا يمكن الا بصح النظر لاشغاله على الجهة التي من شأنها أن يقتل الذهن ثم الى  
المطلوب والتادية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعاً اه (وأقول) ما زعمه من ان  
التادية هي الاصل لعدة وعرفا ومن ان التادية مثل الاصل في انه لا يمكن الا بصح النظر  
ممنوع لا دليل عليه بل كلام الائمة مصرح بخلافه غير ان عادة الشيخ الاعتقادي على ما يطرأ له  
من غير مراجعة كلام الائمة وما يوضح لك منعه ان العضد لما عرف كان الحاجب الدليل  
بانه ما يمكن التوصل به في التعريف الى المطلوب خبري ثم قال وقد بد النظر بالصحيح لان الفاسد  
لا يتوصل به اليه وان كان قد يقضى اتفاقاً حكم المؤدى بعد الدين على قوله وقيد النظر بالصحيح  
الى ان قال فلو أطلق النظر لقم منه ان الدليل يجب أن يمكن التوصل به الى المطلوب الخبري بأي  
نظر كان ولا خفاء في ان العالم دليل المانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد  
أما صورة فظاهر وإما مادة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا تساء وجه الدلالة  
اذ ليست البساطة بما يقتل منه الى شوب المانع وان أفضى اليه في الجملة (فان قيل) الافضاء الى  
المطلوب يستلزم إمكان التوصل اليه لا محالة (قلنا) ممنوع فان معنى التوصل يقتضي وسبب دلالة  
بخلاف الافضاء اه فتمام قوله كالعضد وان أفضى اليه في الجملة وقوله بخلاف الاضواء تجد  
كلاهما مصرحاً بالفرق بين التوصل والافضاء ولا خفاء في ان التادية في كلام الشارح  
بمعنى الافضاء في كلام العضد والعدد وذكر السدي حواشه نحو ما ذكره الحدو زاد ما نفعه  
والحكم يكون الافضاء في الفاسد اتفاقاً انما يصح اذ لم يكن بين الكواذب ارباطة على  
بصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يخص بضاد الصورة ويوضع ما ليس بدليل مكانه اه وأما

(المؤدى الى العلم او ظن)  
مطلوب خبري فيهما  
أو تصوري في العلم يخرج  
الفكر غير المؤدى الى ما  
ذكر كما تحدث النفس  
ولا يسمى ظهراً وشمل  
التعريف النظير الصحيح  
القطعي والظني والفاسد  
فاه يؤدي الى ما ذكر

استدلاله على ما زعمه بقوله وقد وقع في تعريف الفكر المنطقي الخ فلا ينتج ما زعمه بل يطله  
 أما ولا فليؤاثر أن يريدوا التادية بلا واسطة اعتقاد أوطن فلا ينافي أن مطلق التادية قد  
 تكون بالفاقد وأما ما أفاد المنطقين لما عرفوا الفكر بما ذكره عقوبان ذلك الترتيب  
 ليس بصواب دائما قال القلب كغيره لأن بعض العقلاء يوافق بعضا في مقتضى أفكارهم  
 فمن واحد ينادى نكروه إلى التصديق يحدث العالم ومن آخر إلى التصديق أي ينادى فكره  
 إلى التصديق يقدمه بل الإنسان الواحد يوافق فكره ويحبس وقتير فقد يصير في فؤاده فكره  
 إلى التصديق يقدم العالم ثم يفكر فيساق الفكر إلى التصديق يحدثه اه فست الحاجة إلى  
 قانون يشهد الأحاطة بالصحح والفاقد من الفكر الواقع في طرق الاكتساب فهذا تصرح  
 منهم باستعمال التادية في الفاسد وبأنه أوجد فيه واللاحص قولهم ان ذلك الترتيب ليس  
 بصواب دائما وأنه قد يؤدي إلى قدم العالم وقد يؤدي إلى حدوثه وفي المواقف وشرحه بعد ان  
 نقل تعريف النظر بقوله ترتيب أمور معلومة أو مضمونة للتأدي إلى أمر آخر مانعه وعليه  
 الشكالات ثم قال وثانيهما أنه أي الحد المذكور تعريف مطلق النظر الشامل لجميع أقسامه  
 لا للصحح منه فقط والأوجب قيد المثل المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد  
 بحسب مادته ووجب أيضا أن يوضع في الحد مكان قوله للتأدي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه  
 النظر الفاسد بحسب صورته وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فقد ماته قد لا تكون  
 معلومة ولا مضمونة أيضا بل مجبه ولا مجبه لاهم بكافلا يكون التعريف جامعاه اه فتأمل قصره  
 بان هذا الحد الواقع فيم لفظ التادية شامل للفاسد أيضا وبأن مقتضاه قد تكون مجبه ولا مجبه لا  
 مر بكا وفي شرح المقاصد ومن قال ترتيب أمور معلومة أو مضمونة للتأدي إلى مجهول أراد بالعلم  
 التصور والتصديق الخائز المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين والظن ما قابل اليقين  
 فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات ويستثنى  
 لا يرد ما ذكر في المواقف الخ اه فتأمل قصره بكون تلك الأمور قد تكون مضمونة أو مجهولة  
 جهلا مر بكا ومعتقده مع اعتبار التادية في ذلك الحد مع انها حثت فلا يلزم أن تستعمل على وجه  
 الدلالة وقال الامام الرازي في المحصول اما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها  
 إلى تصديقات أخرى ثم قال ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل ان كانت مطابقة لتعلقاتهم فهو  
 النظر الصحيح والا فهو النظر الفاسد اه فانظر تصرحه هذا الامام الذي هو امام الانام بلا  
 كلام يتناول هذا التعريف الواقع فيه قيد التوصل للنظر الفاسد وقد وافقه في ذلك ما تقدم  
 عن المنطقين باعتبار العبارة الأخرى التي نقلها الشيخ بقوله وللتوصل إلى مجهول آخر  
 ولكن يحمل ذلك على التوصل في الجملة أي ولو بواسطة وقد اقترع شرحه مع كثرتهم وجلالته  
 على تناول هذا التعريف للفاسد وعبارة الاصفهاني في شرحه واعلم ان ما ذكره من حد النظر  
 يتناول مطلق النظر الاعم من الصحيح والفاسد فهل بقي مع هذه التوسوس من هؤلاء الأئمة  
 وجه صحة لزعمه القطع بان قيد المؤدى يخرج الفاسد ثم رأيت شيخنا اعترف بالحق في موضع  
 آخر فاني رأيت في فم سابق فسر التادية في عبارة الشارح في الكلام على الدليل بالانقضاء ثم حكى  
 عن المولى التقطاني ما حكى عنه في سابق من السؤال والجواب وكتب بهامش ذلك مانعه

قوله وان أدنى السريعة ان التوصل بالشي لا يكون الا في الموصول بنفسه وتأدية الشيء اعم  
 بنفسه أو بغيره اه على انه قد يتوقف في الفرق (فان قلت) ذكر السيد في شرح المواضع  
 في محبت المطران النظر الصحيح يؤدى الى المطلوب والفاصل لا يؤدى اليه (قلت) أراد التادية  
 لا بواسطة فلا ينافى ما قاله هؤلاء ولهدا قال في حواشي العبد وقيد التطهير بالصحيح وهو المشتمل  
 على شرائطه ما ذكره وصورة لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل به الى المطلوب خبري اذ ليس هو  
 في نفسه شئيا للتوصل ولا آلة وان كان قد يهتدى اليه فذلك افضاء اتفاق ليس من حيث  
 وسيله اه واعلم ان قول الشارح وان كان منهم من لا يستعمل التادية لا يعيب يؤدى بنفس  
 كاف في سقوط الاعتراض لان هذا نص منه على انهم يختلفون في استعمال التادية وان بعضهم  
 يستعملها فيما يؤدى مطلقا اعم من ان يكون بنفسه أو بواسطة ومنهم من لا يستعملها الا فيما  
 يؤدى بنفسه فهو ما قل منهم حوازا استعملها فيما يؤدى بواسطة فان سلم الشيخ لهذا القول  
 بطل اعتراضه عليه وقوله ان التادية هي الايصال لعة وعرفنا وانما مثل الايصال في انها لا يكون  
 الا بصحيح الطر وان رده احتاج الى رده الى نقل صحيح مخرج مجله دال على نفسه ودون ذلك  
 شرط القتاد وأما رده بمجرد فهمه فهو بخلافه وذا كذا كفي بوضع لعاقلة ردة نقل هذا الامام  
 المتفق على علوقه علما وتحققا وأما رده بمجرد ذلك وامتناعه بعبارة المطلقين فقد تين سقوط  
 (قوله بواسطة اعتقاد) قال شيخنا العلامة في جعل التعريف المذكور شاملا للمؤدى بواسطة  
 اعتقادنا نظرا لا يخفى لان المؤدى اليه في ذلك هو الاعتقاد لا العلم الذي هو اخص منه اذ هو  
 اعتقاد مطابق لموجب أى برهان أو حسن والنتيجة تابعة في الادراكات متسمة مات البرهان اه  
 (وأقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض لانه ليس في عبارة الشارح المذكورة ان المؤدى اليه  
 فيما كرهوا العلم حتى يتوجه عليه هذا الطر بل يحصل عبارة ان المعار الفاعل قد يؤدى الى  
 أحد الامرين من العلم والظن بواسطة الاعتقاد ولا شبهة في انه يؤدى الى الظن بالمعنى الشامل  
 للاعتقاد على ما تقدمت الاشارة اليه بواسطة الاعتقاد والظن أحد الامرين فصيح انه يؤدى  
 بواسطة الاعتقاد الى أحد الامرين وهذا عبارة والفاسد فانه يؤدى الى ما ذكر بواسطة  
 اعتقاد أو بطل اه فقوله الى ما ذكر أى الى العلم أو الظن المذكور في قول المتن الى علم أو ظن  
 والتادية الى أحد الامرين ليستعمل التادية الى كل منهما وصدق على التادية الى الظن  
 التادية الى العلم أو الظن أى الى أحدهما وما يوضح ذلك ان قولهم الى علم أو ظن ليس المراد به  
 الا أحد هما بمعنى واحد منهما اذ لو كان المراد الى كل منهما لم يصدق التعريف على شئ مطلقا  
 اذ ليس لما فكر يؤدى الى كل منهما اذ المؤدى الى الظن لا يؤدى الى العلم وبالعكس لتباين العلم  
 والظن كما يؤدى اليهما وكان الشيخ يحل ما في قوله ما ذكر على العموم وهو غير لازم لان المشار  
 اليه بما ذكر أحد الامرين وتعليق الحكم بأحد الامرين لا يقتضي شيئا لكل منهما وبذلك  
 يعلم ادعاء قول السكاك قوله فانه يؤدى الى ما ذكر يحمل نظرا باعتبار عموم ما اه فان قبل العموم  
 هو ظاهر العبارة قلنا لو سلم فهو عام اريد به الخصوص بقرينة عالبة هي وضوح انه لا يتصور  
 حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فعبارة ما يلزم التجوز مع قرينة ولا اشكال عليه (قوله  
 والادراك بلا حكم معه تصور) قال شيخنا العلامة يخرج به ادراكات خمسة طر فيها أو أحدهما

بواسطة اعتقاد أو ظن كما  
 تقدم بيانه في تعريف  
 الدليل وان كان منهم من  
 لا يستعمل التادية الا فيما  
 يؤدى بنفسه (والادراكات)  
 أى وصول النفس الى المعنى

مع الحكم وانه تصور فهو غير متعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على انه ادراك مع انه ليس  
بتصور فهو غير مطرد اهـ (وأقول) كان ينبغي ان يبين اولاً ان هذه العبارة التي عبر بها المصنف  
وقعت في كلام القوم وانهم لم يتكلموا عليها ايراداً وجواباً لثلاثتهم انفراد المصنف بها  
واختصاصه بالايراد وانه لا جواب عنه وكانه لم يستحضر ذلك ولم يطلع عليه أو أحب ايهام  
لزوم الاراد اما الاعتراض الاول فقد وقع في كلام جماعة منهم المولى التفتازاني فان العلامة  
قطب الدين لما فسّر في شرح الشعب قوله قول الشبهة لما تصور فقط من قولها العلم اما تصور  
فقط بقوله أي تصور لا حكم معه أو رد عليه المولى التفتازاني انه يلزم عليه ان يكون التصور  
المقتضى بالحكم مثل مجرد تصور المحكوم عليه أو به في القضية خارجاً عن القضية ضرورة  
انه ليس بتصديق ولا تصور لا حكم معه وان يكون المجموع الذي اعتبرناه هو بكان تصور  
المحكوم عليه والحكم مع قطع النظر عن تصور المحكوم به تصديقاً ضرورة انه تصور معه حكم  
اهـ وأجاب بقوله لم فقال يمكن ان يجاب عنه بان المراد من التصور الذي لا حكم معه تصور  
لا يكون حصوله مع الحكم معية زمانية فقد دخل التصور المقيد بالحكم في قسم التصور  
ولا يكون خارجاً عن التقسيم المذكور لأن كل واحد من تصور المحكوم عليه به تصور مقدم  
على الحكم في الحصول وان كان مقارناً في الزمن الثاني اهـ وهذا الجواب مأخوذ من شرح  
المطالع وذلك لأنه لما قال صاحب المطالع العلم اما تصوران كان ادراكاً سادجاً واما تصديق ان  
كان مع الحكم بنى أو اثبات فسر العلامة القطب في شرحه بقوله أي العلم اما ادراك يحصل  
مع الحكم أو ادراك لا يحصل معيه فان كان ادراكاً يحصل مع الحكم فهو التصديق والانهو  
التصور ثم قال وهما ايرادان أحدهما ان هذا الترجيح لا يكاد يتم لان التصديق ان كان نفس  
الحكم لا يصدق عليه انه ادراك يحصل مع الحكم وان كان هو المجموع المركب من التصورات  
الثلاثة والحكم فكذلك لان الحكم حينئذ يكون سابقاً عليه فلا يكون معه وجوابه ان المصنف  
اختار ان التصديق مجموع الادراكات الاربعة ولما كان الحكم جزءاً آخر التصديق فغالبه  
حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكاً يحصل مع الحكم معية زمانية وتقدم الحكم  
عليه بالذات لا يتأخر في ذلك اهـ فقد أشار الى ان المراد بالادراك الذي لا حكم معه الذي هو معنى  
التصور هو الادراك الذي لا يحصل مع الحكم معية زمانية وقال السيد في حاشيته جل المعية  
على الزمانية لانها تتبادر منها عند الاطلاق والمراد هو المعية دائماً فلا يراد ان ادراك أحد  
الطرفين أو النسبة قد يحصل مع الحكم دفعة فكمكانه قبل العلم اما ادراك يكون حصوله دائماً  
مع الحكم ولا يكون كذلك فلا شك اهـ ولا يخفى ان الادراك الذي يكون حصوله دائماً  
مع الحكم ليس بالمجموع المركب من التصورات الثلاث والحكم كما افصح به بعضهم وان  
الادراك الذي لا يكون حصوله دائماً مع الحكم يشعل أيضاً تصور المحكوم عليه أو به أو النسبة  
مع الحكم وتصور اثنين منها كذلك وعلى هذا فمبنى قوله والادراك بلا حكم معه الادراك الذي  
لا يقارن بالحكم دائماً بحسب الزمان فيندفع عنه ما أورده الشيخ وغيره وكان الشارح أراد  
سأله هذا الجواب فزاد لفظه معية إشارة الى ان المعنى ما ذكرناه بقرينة مقابلته بقوله ويجزم  
أي مع المعنى المتقدم في كلام السيد (فان قيل) لا دليل على اعادة ذلك المعنى من عبارة المصنف

فلا يتأني الجواب المذكور فيها (قلت) المسقون اعتادوا المسامحة بأشكال ذلك والاكتفاء  
 بجزء صلاحية عبادتهم لجلها على المراد وأما شاهد على ذلك ما تقدم من القطب والسيد  
 فانتقلوا إلى الأقل منع جلالة وكون شرحه وشروحه في ذلك الفن المعنى على غاية التحقيق  
 والتدقيق والمضائق في أمر التعارض كيف عند حمل المتن على وجه يقبله مع إجماع طاهره  
 خلافه جويا بابل الأشكال وقول الثاني والمراد المعية دائما إلى أن قال فلا إشكال مجد ذلك  
 دليلا فاطما على ما قلنا من الاعتقاد المذكور وقابل قول المطالع العلم أما تصور أن كان ادراكا  
 سائجا يتجده مطابقا لعبارة المستفاد المعنى فإن حاصلها أن التصور هو الادراك الساذج أى  
 الذى لا حكم معه وهذا معنى قول المصنف والادراك بلا حكم تصور ومع ذلك فقد أجاب من  
 أشكاه شارحه ذلك الامام عائلته عما يجرى في عبارة المصنف كما بين (فان قلت) لا يفيد  
 ما ذكرنا شيئا مع كون شارحه رده عليه بعد ذلك ما شئ عليه وقال السيد قبل ذلك أن تصوره  
 الشارح حمل عبارة المتأخرين أى كصاحب المطالع على ما تضمنه من المذهبين ويؤيد بها  
 يمكن تأييده ثم يظه (قلت) بل هو مفيد لانه اعاد عليه من جهة أخرى تتعلق بالتصديق  
 لا تتعلق لها بما ذكرناه كما هو معلوم للواقع على كلامه المتأمل فيه ولولا الاطالة يتأذلك وأما  
 الاعتراض الثاني فانه على أنه لا يمكن الترام كون الحكم من قسم التصور على هذا المذهب  
 الذى ذهب اليه المصنف وهو ممنوع ولهذا ذكر العلامة القطب في شرح المطالع ان الحكم  
 لا بد أن يكون تصورا عند أى عند صاحب المطالع فانه أورد عليه أنه يلزم على محتمله  
 في التصديق ككتاب القول الشارح من الجهة وعمل ذلك بقوله لأن الحكم لا بد أن يكون  
 تصورا عند صاحب المطالع واكتساب من الجهة ووجه السيد بقوله لا بد أن يكون تصورا عنده  
 بقوله لأن الحكم ادراكا كما عرفت وليس عنده تصديقا لا بد أن يكون تصورا سائجا  
 والابن يحصر الادراك فيما ذكره من القسمين اهـ فجعل التصور لزوما ككتاب التصور من  
 الجهة لا بمجرد كون الحكم تصورا معجورا بل يلزم المصنف كونه من قسم التصور في دفع عنه هذا  
 الاعتراض وأما ورود الاعتراض عليه بأنه يلزم ككتاب التصور من الجهة كالمرا ككتاب  
 الجهة من القول الشارح فهـ ذاشى آخر غير ما اعترض به الشيخ وارد على نفس الامام في هذا  
 المذهب الذى تابعه المصنف وغيره عليه والكلام عليه مـ وط في محله ولو سلم لتل المصنف  
 أرادنا الادراك الذى بلا حكم التصور الذى لا يتناول الحكم بناء على أن المتبادر من تقييد  
 الادراك بكونه بلا حكم الادراك الذى لا يكون حكما ومن الادراك المقسم الى ما لا يكون بلا  
 حكم والى ما يكون بحكم مطلق التصور لانه القابل لأن يكون مع الحكم نارة وبدونه أخرى  
 بخلاف الحكم فانه لا يتصور مقارنته للحكم اذ المقارن لا بد أن يكون غير المقارن لأن المقارنة  
 لكونها نسبة تنقضى بتغير المتبين لكن يرد حيثذا الاعتراض من وجه آخر وهو لزوم عدم  
 انحصار الادراك في القسمين فليتأمل (قوله بتمامه) مناسب للمعنى الادراك لانه اذ هو بالغ  
 غاية الشئ ومتمناه ومنه الدرك والدرك الأسفل فانه شيئا العلامة (قوله أما وصول النفس  
 الى المعنى لا يتقاسم عيسى شعورا) اعترضه الكوراني حيث قال فالتصور هو ادراك الشئ شعورا  
 كان بكه أو بوجه ما وما قيل ان وصول النفس الى المعنى ان لم يكن يتقاسم عيسى شعورا

يقبله من نسبة أو غيرها  
 (بلا حكم) معه من يتأق  
 النسبة أو استراها  
 (تصور) ويسمى علما  
 أيضا كما علم عما تقدم  
 أما وصول النفس الى  
 المعنى لا يتقاسم عيسى  
 شعورا (ويحكم) يعنى

لا يوافق كلام المتطهين والمصنف ماض على اصطلاحهم اه (وأقول) اما أولا فلا نسلم عدم موافقة ذلك كلام المتطهين والشارح ثقة ناقل لما قاله فلا يرد ثقله بجزء الدعوى فان أراد انه لا يوافق كلام جميعهم فلا أثر لذلك اذ يكفي في صحة ما قاله موافقة البعض واما ثانيا فسلمنا انه لا يوافق كلام المتطهين لكن ذلك لا يضر قوله والمصنف ماض على اصطلاحهم قلنا ان أردت انه ماض على اصطلاحهم في كل من الادراك وتقسيمه الى القسمين فهو ممنوع وما دلت على ذلك أو في الثاني فقط سلم وحديثه يطل اعتراضك لكن ما المراد بتمام المعنى هنا وكلام الكوراني السابق يقتضي انه لكنه فيجوز (قوله والادراك للنسبة وطرفها الخ) قال شيخنا العلامة يشيره الى ان ظاهر المتن والادراك بحكم فريد عليه ان ادراك النسبة أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف وانه ليس بتصديق فلا ينعكس فقد رددت ذلك ما ذكره وهذا التقدير ان سلم لا يتناول الا التصورات الثلاثة المعجوبة بالحكم لاهذه التصورات والحكم كاهو مراده فلا يصدق على شيء من التصديق على رأي أحد اه (وأقول) قد انقض بما بيناه ان تنافي الكلام على التصورات معنى قول المصنف وبحكم والادراك بحكم والباء للمعنى والمعنى والادراك المقارن دائما في الحصول للحكم تصديق وان الادراك المقارن دائما في الحصول للحكم لا يصدق الا على مجموع الامور الاربعة وهي التصورات الثلاثة والحكم وهذا مراد الشارح بقوله يعني والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم أي مجموع هذه الاربعة لا مجموع الثلاثة فقط بشرط مقارنة الحكم وان جمل العبارة على ذلك صحيح لا مانع منه وان مثل العلامة القطب ارتكبه في عبارة المطالع وغيره فاندفع ما أشار اليه من المنع بقوله ان سلم وانذفع قوله لا يتناول الا التصورات الثلاثة المعجوبة بالحكم وقوله لاهذه التصورات والحكم وقوله فلا يصدق على شيء من التصديق على رأي أحد اذ قد انقض بما بيناه ان تنافي المعنى الذي بيناه لا يتناول الا مجموع التصورات الثلاثة والحكم وهذا هو رأي الامام ومراد المصنف على اننا لو سلمنا انه لا يتناول الا التصورات الثلاثة المعجوبة بالحكم معنا قوله فلا يصدق على شيء من التصديق على رأي أحد فقد قال العلامة القطب في رسالته في تحقيق معنى التصور والتصديق مانعه وفسر التصديق بأمر أو احداثاته عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء ثم قال وثانيه بانه عبارة عن مجموع تصور الحكم عليه والحكم كونه والنسبة والحكم وهو مذهب الامام رحمه الله وثالثها بانه عبارة عن تصور مع حكم فيكون التصور بشرط الحكم تصديقا وهو مذهب صاحب المطالع وغيره ويمكن ان يكون مراده مذهب الامام اه فانظر هذا العلامة كيف عده هذا الثالث مذهبا ثالثا ونسبه الى صاحب المطالع وغيره غاية الامر انه يجوز ان يكون مراد صاحب المطالع مذهب الامام وان كان خلاف ظاهر عبارته ولهذا جمل عبارته في شرحه على مذهب الامام وحديثه يسطر هذا الاعتراض على هذا التقدير بطوارق ثبوت هذا المذهب الثالث واختيار المصنف لم يكون ما اقتضاه ظاهر عبارته صادقا على سائر افراد التصديق على رأي أصحاب هذا المذهب الثالث ومن المشهور ان الاعتراض لا يصح اذ اه بجزء الاحتمال بخلاف الجواب وبالجمله فالمصنف غير منفرد بهذه العبارة بل هي عبارة كثيرين من أهل المنطق فهم اقبل عليهم أولهم كان لهم اسوة فيه وانما قال العلامة في سابق

والادراك للنسبة وطرفيها  
مع الحكم المسمى  
بالادراك لذلك (تصديق)  
كادراك الانسان والكاتب  
وكون الكاتب تابعا  
للانسان وايضا ان  
الكاتب ثابت للانسان  
أو انتزاع ذلك أي نفسه  
في التصديق بان الانسان  
كاتب أو انه ليس بكاتب



ونسب إليه كبريائه لا تخرج في تلك الرحالة في الله عندهم نفس الحكم وان علمته المتأخرون ونسبوه  
 إليهم (قوله الصادق في الجمله) يعني به على ان في تسمية الادراك المخصوص بالتصديق مناسبة  
 لتصدق متعلقه في الجمله وهذا معنى صحيح لا يخبر عليه ولا مانع منه فان أراد شيخنا العلامة بقوله  
 هناك آخر كلامه ولا يدخل في التصديق لاعتراضه على في ذلك كأنه قد فوجئ بالمدعى  
 المثارح المدخلة بل المناسبة ولا اشكال عليه (قوله وقيل الحكم ادراك) قال شيخنا العلامة  
 يقتضي ان تقديره بما قدمه من الاعتراض والاعتراض سبق على انه فعل من افعال النفس الصادرة  
 عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكره ولانه الادراك المذكور وله ما تراه كثيرا من  
 ذهب اليه عرفه جالسق وأما كتابه عليه الشارح الى ان هذه الالفاظ عبارات اه (وأقول)  
 مقابلة قول الشارح وقيل الحكم ادراك لمخالفه بحسب الظاهر فان الظاهر مما قبله انه فعل بل  
 تبصرونه فعلا للمتأخرين ونهم الامام اذا ذهب في التصديق الى ما ذكره المصنف فان  
 العلامة القطب قال في شرح التسمية بما قدمه وعنده متأخري المنطقيين ان الحكم أي ايقاع  
 الذب أو اقراره اقل من افعال النفس فلا يكون ادراكا اه وقال به منهم المراد بالمتأخرين  
 الامام وأتباعه فان الحكم عندهم هو الفعل اه وقال العلامة الدواني الطاهران المستدعي  
 صاحب التسمية تبع الامام في تركب التصديق وكون احكام فعلا من افعال النفس اه وبحث  
 كان ظاهرا عبارات المذكورة انه فعل وجزم مثل العلامة القطب بنسبة انه فعل الى المتأخرين  
 ونسبهم بعضهم بالامام وأتباعه وحل مثل الدواني على مذهبهم في تركب التصديق وكون احكام  
 فعلا كلام صاحب التسمية فلا عذر ووجهه على الشارح في التعويل على ذلك في تقرير كلام  
 المصنف الجاري على طريقة الامام وأتباعه ثم مقابله بذلك القول وصاحبه التفسير المذكور  
 لجله على الادراك لا ينافي ذلك اذا صلاحية لاحد المعنيين لا ينافي الظهور في المعنى الآخر  
 ونسبته اليهم خصوص ما مع جزم الائمة بنسبته اليهم وذلك كاف في التعويل عليه ومقابله بالقول  
 الآخر كما هو على جزم الشيخ بقوله وليس كذلك لاجل بعده ما معه ولا حامل عليه الا يجب  
 الاعتراض واما قوله وله ما تراه كثيرا من ذهب اليه الح فلا بد لان هؤلاء الكثيرين علم ذهاب  
 الى القول الثاني الذي هو التحقيق متأمل (قوله قال به منهم وهو التحقيق) قال شيخنا العلامة  
 (أقول) كون الحكم هو الادراك يستلزم استثناء حكم النفس بغير مدركها فلا يكون  
 في الكذب عدا احكام فلا يكون قسما من الظاهر وهو ظاهر المطلاق اه (وأقول) هذا الكلام  
 من الكتاب الغريب اما أولا فلان تقرير قوله فلا يكون في الكذب عدا احكام في غاية السقوط  
 لانه ان أراد انه لا يكون فيه حكم بالخبر به مجرد هذا لا يتسرعه عليه انتفاء كونه قسما من الخبر  
 بل وان كان يكون فيه حكم بنقص الخبر به مثلا وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من اقسام  
 الشبهة وان أراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فتدبر مع هذا على ما قبله في غاية السقوط اذ لا بد من  
 استثناء حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عدا على الإطلاق بل من لازم تعدد  
 الكذب في الاخبار وجود حكم مخالف خالفه فان ادعى ان شرط الخبر وجود حكم بالخبر به  
 فهو ممنوع لدليل عليه بل الدليل عليه واما ثانيا فلان تقرير قوله فلا يكون قسما من الخبر  
 على ما قبله في غاية السقوط ايضا لان الخبر لا يتوقف تحققه على تحقق الحكم بل على كلام

الصادق في الجمله وقيل  
 الحكم ادراك ان التسمية  
 واقعة أو ليست بواقعة  
 قال بعضهم وهو التحقيق  
 والابحاح والاعتراض  
 وبخبرهما فلا يجب  
 والسلب عبارات ثم كثيرا  
 ما يطلق التصديق على  
 الحكم وحده كما قيل ان  
 سنده ذلك على القولين  
 في معنى الحكم ومن هذا  
 الاطلاق قول المستفت  
 كثير (وبما نزه) أي جازم  
 التصديق بمعنى الحكم  
 اذ هو المنقسم الى جازم  
 وغيره أي الحكم الجازم

السائل فانه خبر كما صرح به في المقول في بحث الصدق والكذب في كلام طويل من جلته مانعه  
لا يقال المشكوك ليس بخبر بل هو حادثا وكاذبا لانه لا حكم معه ولا تدقيق بل هو مجرد تصور  
كما صرح به ارباب المعقول لاننا نقول لاحكم ولا تدقيق السائل بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة  
او لوقوعها وادخله لم يحكم بشئ من النقي والاثبات لكنه اذا قلنا بالجللة التفسيرية وقال زيد  
في المدارس لأمع الشك فكل ما من خبره شالته بل اذا قيل أن زيد ليس في الدار فكلامه خبر  
وهذا ظاهر اهـ (قولنا الذي لا يقبل التغير) عبر فيه بدل ذلك بالثبات ومنهم السعد ثم فسر  
الثابت بما هو بمعنى قول الشارح الذي لا يقبل التغير فقال في شرح التسمية وأراد باليقين  
الابرار المطابق للثابت أعني الذي لا يمكن التماكب به أن يحكم بخلافه اهـ فانه اذا لم يمكن  
للمحكم أن يحكم بخلافه فهو لا يقبل التغير كما هو ظاهر وفسر حقه قول التهذيب باليقينيات  
بقوله أي المقدمات المقتضية للتصديقات لخازمة المطابقة للواقع الثابتة لاستنادها إلى موجب  
من ضرورة أو برهان اهـ ثم أوردناه ان أريد بالثبوت عسر الزوال على ما قيل فبعد انه قد  
يسر زوال التقليد أيضا وان أريد به عدم الزوال أصلا على ما هو المشهور ففسره ان العقلاء  
كبر ما به يتقدنون خلاف معتقدهم الاقل مع ان الحق هو الاعتقاد السابق وانما وقعوا  
في ذلك لغرض الوهم لا العقل في بعض مقدمات الدليل قال بل نقول يان ذلك في الضروريات  
أيضا كما وقع للأطباء خلاف في أمراض الادوية المعلومة بالتجربة اهـ وكتب في شافية المقام  
يحتل ان يقال المراد بالثبوت ان يكون مأخوذا من ضرورة أو برهان وقولهم لاستنادها بمنزلة  
التفسير والاولى ما قيل ان المراد انه لا يزول بتشكيك المثلث اهـ ويمكن جعل قول الشارح  
بان كان لوجب الخ على التفسير لعدم قبول التغير (قوله من حس أو عقل أو عادة) شرح ذلك  
نحن العلامة بما يتعين الوقوف عليه وأطلق في الحس فقال في قول الشارح من حس ويسمى  
الحكم الحاصل منه حكما بالمشاهدات فان كان الحس من الحواس الظاهرة سميت حسيات  
كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بان لنا  
جوعا وغضبا اهـ وقد العقل بقوله أي وحده وقد العادة بقوله من غير اقتضاء عقلي وقال  
انما لا تستعمل بالحياب الحكم بل لا يتمعها من انضمام الحس اليها في ذلك الايجاب ثم قال اذا  
ظهر لك ما قلنا فقد انجلي لك ان قول الشارح من حس أو عقل أو عادة متفصلة حقيقة لا مانعة  
خلوفا كما قيل اهـ وهذا القيل الذي أشار اليه ذكره شيخ الاسلام فقال قوله من حس أو عقل  
أو عادة مانعة خلوة قد يكون الموجب مركبا من حس وعقل كالتواتر ومن حس وعادة  
كالحكم بان الجبل جبر من شاهده اهـ وكان وجه انجلاء ما ذكره ماقوره شيئا كما يفهم بتأمله  
ان الثلاثة المذكورة على الوجه الذي قرره لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها لان ظاهر ماقوره  
في الحس انه يستعمل بالموجبية وقد صرح الاصفهاني في شرح المحصول باستقلال الحس  
في الحسيات وهو صريح قول القطب في شرح التسمية وان كان الحاكم هو الحس فهي  
المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة الى ان  
قال وان كان مركبا من الحس والعقل الخ لكن في شرح التسمية للمولى التفتازاني ثم ان  
الاستكام الحسية كاهلية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة وما الحكم بان كل نار

(الذي لا يقبل التغير)  
بان كان لوجب من حس  
أو عقل

أعادة فيكون مطابقا  
لواقع

حارة فحكم عقلي استقاده العقل من الاحساس بجويزات ذلك الحكم والوقوف على علله  
وهذا يظهر ان الحكم بالاثبات من كسب من الحس والعقل لا حس بمجرد كما توهمه الشارح  
يعني التقلب اه وقد قيد العقل بكونه وحده وصريح في العادة باشرط ان لا يكون معها  
اقتضاء عقلي وبانه لا يدمعها من الحس وبما صله ان الموجب بمجموع العادة والحس وجبته  
لا يمكن الاجتماع لان العقل يقيد انفراد عن غير لا يتحقق مع غيره من حس أو إعادة ومجموع  
العادة والحس الذي يحتاج الى انضمامه اليه لا يتجمع مع الحس الذي هو القسم الاول لانه  
حس مخصوص مستقل بالموجبية ولا يتحقق ان ذلك لا يرد القبل المذكور لئلا ينافيه على ظاهر كلام  
الشارح الذي لا يستدعيه عقل ولا نقل لانه أطلق لكل واحد من الثلاثة ولا يخفاء في ار  
مطلقاتها يتجمع بعضها مع بعض وتفسيرها بما ذكره الشيخ مع مخالفتها المظاهر مما لا حاجة اليه  
فلينأمل (قوله أو إعادة) رده عليه ان العلوم العادية تقتضي القبض لجواز ترق العادة كمن  
يتقلب الجرد هباني قابله للتعبير وجوابه ان احكامه التقيض يعني انه لو فرض وقوع نقض  
المعلوم كان يصير الجرد جردا لم يلزم منه محال لانه لا يعني انه يحتمل الحكم بالقبض في المحال كما  
في المتن أو في المثال كافي الجول المركب والتقليد ومنشوء ضعف الادراك اما لعدم الجرم  
أو لعدم المطابقة ولعدم استاده الى موجب والموجب لقبول التغيير الاحتمال الثاني دون  
الاول كذا يؤخذ الاراد والجواب عما ورداه في المواقف وشرحه على تعريف العلم بانه صفة  
توجب تميز الخ (قوله فيكون مطابقا لواقع) فيه امران الاول ان ذكر هذا الاشارة الى أن  
حكمه تقسيم المنصف الاعتقاد الى مطابق وغيره دون العلم ان العلم لا يكون الامتثال والمطابق  
قال شيخنا العلامة فيه فلو رددت لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة  
التي هي مدلول الكلام وهي ثبوت المحمول للموضوع لا الحكم بمعنى الايقاع أو الانتراع اذا  
كان فعلا لا ادراكا كادليس في الواقع شي يخالفه تارة وواقفه أخرى بل هو ثابت في الواقع  
لموصوفه انما هي كما كان أم لا اه (واقول) قد حرر شيخنا الشريف في شرح القوائد معنى  
المطابقة على أحسن وجه وأحكمه فقال ما نصه اعلم ان كل امر بينهم ما في حد ذاتهما مع  
قطع النظر عن اعتبار معتبر حالة انما الثبوت والانتفاء ضرورة استحالة ارتفاع التقيض  
وسين مصداقه والمجرد الوجودا على صورته على وجه الازعان تحكي تلك الحال  
الواقعية وتبين او الحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية فان خبر يدل عليه أيضا ويجوز  
تحقيقه عن كلامه لوليه ثم ان كان الطرفان على ما حكى وبه من تلك الصورة المعبرة بالاشباح  
أو الانتراع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعة في الكيفية موافقة الحكاية  
للمحكي فهما ثوبان أو سليمان وان لم يكونا كذلك فهي مخالفة للحالة في الكيفية فالصدق  
مطابقة الحكم بمعنى الايقاع والانتراع لما في الواقع في الكيفية والكذب مخالفة اياد فيها  
وانك تقول الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاوقوع من حيث انها مدركة مفه ومسمى اللفظ  
ان طابقت في الكيفية معاني الواقع لانه مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق ولا تكذب  
والتغاير الاعتباري كاف في المطابقة وبه اعترف المحقق في الاصول الا ان فيه تكلفا فظهر  
محتمل الحكم على الايقاع والوقوع اه ومنه تعلم ان المشهور عندهم اعتبار المطابقة

بين الحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعة وأن تلك المطابقة معناها موافقة ما  
 في كونهما تبييناً أو تبليغاً وهذا المعنى متفق سواءً بيننا وبين الحكم فعلاً أو ادراكاً كما هو  
 بديهي وإنه ليس معناها اتحاداً بينهما للاستحالة ذلك ضرورة تباينهما وأن جعل الحكم المطابق  
 على الوقوع والادراك وقوعاً يبيّن كيف لا يتحدان المطابقة بين ذاتنا واختلافهما بمجرد  
 الاعتبار بخلاف ذلك على الأول فإنهم ما جتازوا حقيقة تباينهما كما هو حق المطابقين ومن  
 هنا يظهر أنه لا دقة في نظر الشيخ وكيف لا يمتنع على ملاحظة الابطال وكيف لا يستعري ماذا  
 يغفل الشيخ فيما أفاده قوله إذا كان فعلاً لا ادراكاً وليس في الواقع شيء بخلافه تارة وبوافقه  
 أخرى من أن الحكم إذا كان فعلاً لم يكن في الواقع شيء بخلافه تارة وبوافقه أخرى حتى يتأتى  
 وضحه بالمطابقة فإنه إن أراد بذلك الشيء المنقضي عن الواقع حكماً آخر هو فعل فنتفيه مسلم لكن  
 ذلك لا يمنع اعتبار المطابقة بينهما وبين النسبة الواقعة شيئاً أو لمبدأ تارة وعدم المطابقة بينهما  
 أخرى فإن الحكم وإن كان فعلاً انساب للنسبة الواقعة طابق تارة وخالف أخرى من غير  
 حاجة إلى وجود حكم آخر واقعي فغير المطابقة معه وإن أراد بذلك الشيء ما يشمل النسبة  
 الواقعة لنفسه باطل قطعاً الثبوت النسبة الواقعة قطعاً وصحة اعتبار المطابقة وعدمها بينهما  
 وبين الحكم وإن كان فعلاً وكان توهم أن الحكم إذا كان فعلاً لا يتصور مطابقته إلا الحكم فعلى  
 في الواقع بمطابقة تارة وبخلافه أخرى مع اتفاده ذلك عن الواقع وهو فهم فاسد كما لا يخفى ومن  
 أن الحكم إذا كان ادراكاً كان في الواقع ما يخالفه تارة وبوافقه أخرى فإنه إن أراد بما  
 في الواقع حكماً ادراكياً أخر حتى يكون التطابق بين الحكمين الادراكيين فهو غلط واضح  
 إذ ليس في الواقع حكم آخر تكون المطابقة بالنسبة إليه إذا الحكم سواءً كان فعلاً أو ادراكاً  
 ليس إلا ما صدر عن الحاكم ومع قطع النظر عنه لا حكم في الواقع قطعاً وإن أراد بما في الواقع  
 النسبة الواقعة فهو اعتراف بصحة وصف الحكم بمعنى الادراك بأنه مطابق فيبطل الحصر  
 في قوله لأن المطابق للواقع وغيره إنما هو الحكم بمعنى النسبة التامة إلا أن يجعل حصراً إضافياً  
 ليأمل (قوله علم) قال شيخنا العلامة إطلاق العلم على الإيقاع والانتزاع الذي هو فعل  
 لا ادراك كما ينبغي عليه الشارح لا يعرف لاحد فيما أعلم ثم العلم الإلهامي كعلم الملائكة والأنبياء  
 يشاؤله تعريف المتنبذين زيادة الشارح أي قوله بأن كان موجب فتركه المصوب ثم كل علم قابل  
 للتبزيان الزوال بما يضافه كالزوم والقدرة فإن لم يرد في التعريف قوله بالتشكيك لم يصدق على  
 علم أصلاً (واقول) أمّا قوله إطلاق العلم الخ فغوابه أولاً يجمع الجزم بأن الشارح مشى عليه  
 لأنه يجوز جواز إفراقه بما أنه لم يرد قوله وقيل التبريض بل مجرد الحكاية وأنه مرفق للتحقيق  
 الذي نقله عن بعضهم وأنه أشار به إلى أن القول بأنه فعل ظاهرى مبنى على المسامحة وحيث  
 فلا إشكال هو ثانياً يجمع أن ذلك لا يعرف لاحد وكيف لا وهو لازم لما ذهب إليه المتأخرون من  
 أن الحكم فعل كما تقدم أيضاً في جواب كون المشهور أن معنى التصديق الذي هو أحد  
 قسمي العلم نفس الحكم لا يترتب من ذلك إطلاق العلم على ما ذكره رأي مانع من إطلاق العلم على  
 فعل القلب خصوصاً وليس هو كالأفعال الظاهرة بل ذلك لا يترتب على غير المشهور أيضاً لأن الحكم  
 جزء التصديق الذي هو أحد قسمي العلم وأما قوله ثم العلم الإلهامي الخ فغوابه أمّا أولاً فإن قول

(علم) كالتصديق أي  
 الحكم بأن زيداً محمداً  
 عن شاهد محمداً أو أن  
 العالم حادث أو أن الجبل  
 حجر

الشارح بان كل من وجب ليس زيادة في الحد واعا هو بيان لسبب عدم قبول التعريف ويجوز ان  
 يكون المراد بيان سببه العالي فان العا لم يستدع عدم القبول لاحد الامور الثلاثة ويجعل  
 حلي قوله بان كان الخ على بيان السبب العالي ويؤيده ان عادته كالارضي والنوى استعمال  
 بان يعنى كان لا يقتل وانما لا يفتح ان زيادة الشارح المذكورة تعنى غير محتمة به بل هي  
 مذكورة في كلامهم لا تتناول الانبياء والملائكة كما يستفاد من كلام الامة هاهنا في شرح  
 الحصول فان الامام في الحصول لما اعتبر في العلم ان يكون الحكم موجب وحصر الموجب  
 في الحسي والعقلي والمركب منهم ما عترضه القرافي بان هذا الحدي يدل بامور احدها الوجدانيات  
 فانها ليست من الحسيات لان من فقد حواسه وجد في شبه الله ولذته وليست من العقلية  
 لان البهائم التي لا عقل لها تخرج من حواسها وعقلها وتليها اذا دخلت الله سبحانه علما ضروريا  
 لبعض صفاته اما بطريق الكشف فيما عاده يقع للاولياء والامم هذا القليل كما يخلق  
 في نفس جبريل علما ضروريا تامة تعالى طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الانبياء فان الموجب  
 هو القدرة الالهية فقط وهي غير الثلاثة الخ اه فاشارة الامة الى الجواب الاول بقوله  
 ويقر من هذا أي العلم المتعاضد من الحواس الخمس الوجدانيات لانه احساس باهر باطن  
 وذلك كعلم الانسان بلذته وشموه ونفوسه اه وقد سرح القطب وغيره بشمول الحسيات  
 للمدركات بالحواس الباطنة وهي الوجدانيات والى جواب الثاني بقوله واما ما يتعلق بالله تعالى  
 من العلوم بطريق المكاشفات أي مثلاً في ما يتعلق لهم بالحدود الوسطى أو قضايا مترتبة من غير  
 طلب بل بمجرد التصفية والتوجه الى كمية القدس اه ويؤيده قول المواقف وشروحه جوابا  
 عن منع أن معرفة الله الواجبة بالاجماع لا تتم الا بالسطر بل قد تحصل المعرفة بالالهام أو التعليم  
 كما يقول به الملاحة أو التصفية كما يقول به الصوفية ما فيه قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة  
 النظر ان قال والالهام على تقدير ثبوته لا يابس صاحبه أهـ من الله يكون حقاً أو من غيره  
 فيكون باطلا لا يبعد السطرون لم يقدروا على تقريره وتقريره اه فيكون الموجب في الالهيات  
 العقل لانها حينئذ قضايا قياسات معها كافي الاربعه زوج ولا يخفى حصول الجواب بقوله واما  
 الخ وان كان على سبيل الاحتمال لان مائة النقص لا يتدان تكون معلومة ولا يكتفى فيها بمجرد  
 الاحتمال فظهر اندفاع الاعتراض على الشارح بالوجدانيات وبالالهيات اه واعلم ان الامام  
 جعل جنس العلم حكم الدهن فاعترضه القرافي بأنه يقتضى اختصاص العلم باحكام العقول  
 وتصفية بقائهم مع ان العلم القديم ليس كذلك قال بل العقل يمكن ان يقال انه ليس صاحبه لا  
 للملائكة وان كانوا سادات العلم لان العقل هيبة خاصة تتشأن من الازمنة البشرية الخ  
 اه ويجاب عن الاول بان الكلام في العلم الحادث وعن الثاني مع ان الملائكة لا عقل لهم ولا  
 يعصرون نفس العقل بما ذكره ثم رأيت في شرح المواقف شرح بان للملائكة عقلا حيث قال  
 استدلالا على شيء ذكره الرابع الانسان ركب تركيبين الملك الذي له عقل بلاشبهة الخ اه وفي  
 حاشية الكمال شرح العقائد الاشكال في اثبات العقل للملائكة ثم قال واما الحواس  
 اطوارها الاحاديث تدل على اثباتها للملائكة اه واما قوله ثم كل قابل للتعبير أى الزوال بما  
 يضاده الخ فجوابه من وجهين الاول ما علم مما تقدم عن السه من ان المراد بقول التعريف يمكن

لما كره أن يحكم بخلافه لا مطلق إمكان الزوال أو عن حقيقته من أن المراد به أن لا يكون  
 مستقداً واجباً أو أن يزول تشكيك المشكل لا مطلق إمكان الزوال وعلى هذا فلا يتوجه  
 الاشكال بأنه قد يعرض النسيان فيزول المعلوم. والثاني أن المراد قبول التغير حقيقة وحكا  
 والعلل مع غور النوم والغفلة في حكم الثابت كالإيمان مع ذلك فلا يفرحكاً فليست له وفي شرحه  
 للمقاصد واعتراض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه أن يريد به عسر الزوال فربما يكون  
 اعتقاد المقلد كذلك وإن أراد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات فليست له الذهن عن بعض  
 مبادئه فيشكل أنه بل ربما يحكم بخلافه والجواب أنه أن يريد بالزوال مجرد عدم الحضور بالفعل  
 عند العقل فالمكان طر بان الشك حينئذ مجموع وإن أراد الزوال بحيث يتمقر إلى تحصيل  
 أو كسب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري ونحن انما الحكم باستناع الشك في اليقين مادام  
 يقيناً له وفيه دلالة على جواز زوال اليقين بزوال بعض مبادئه وإذا عانت جميع ذلك فظهر لك  
 أنه قاع جميع ما أورده الشيخ (قوله كاعتقاد المقلدان النحوي مندوب) قال شيخنا العلامة  
 في معالمه التقليد بقيد المقلد الاعتقاد والدليل بقيد المجتهد الظن الذي هو أضعف من الاعتقاد  
 اشكال لا يفيق وجهه اه (وأقول) لا اشكال والفرق في غاية الظهور وذلك لأن المقلدان من  
 المزاجات بخلاف المجتهد لانه يتطرق إلى الأدلة التي تعارض وتتراحم عنده فغاية ما يتم له ترجيح  
 أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فإنه لا يشغل له بالمزاحم فلا يزال يأخذ بعمقده فلا يزال  
 يقوى اعتقاده ومن ثم قال في الاحياء بعد أن بسط مضرة الجسد نفس عقيدة أهل الصلاح  
 والتي من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والتجاذبين فترى اعتقاد العاقل في الثبات كالطود  
 الشايع لا تحركه الدواهي والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجسد  
 لخطوط من الهوا ينفسه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا انتهى (قوله بان كان معه احتمال  
 نقبض المحكوم به) قال شيخنا العلامة مقتضاه أن الظن معه احتمال النقبض بالفعل ثم نقل  
 عن المختصر وشرحه للعقد ما حاصله انه لا يشترط في الظن خطوياً لنقبض بالبال لكن ينبغي  
 أن يكون بحيث لو أخطر نقبضه بالبال لخوزه وإن ذلك مخالف لكلام الشارح من غير اعتراء  
 اه (وأقول) أما أولاً فبالتشريع هل يعتقد الشيخ اطلاع الشارح على مافي المختصر  
 وشرحه للعقد أم عدم اطلاعه عليه فإن كان الأول فكان الواجب سعيه في بيان نكته بخلافه  
 الشارح التي زعمها لأن يقتصر على بيان المخالفة فإنه بعد اطلاعه على مافي المختصر وشرحه  
 لا يخالفهما لا يقتضى قوياً كما لا يخفى على عاقل وإن كان الثاني فهو من العظام حيث يفتب  
 هذا الامام المتفق على جلالة الى عدم اطلاعه على مافي المختصر وشرحه مع احتياجه  
 في شرح هذا الكتاب الى ما لا حظ لهما في كل قليل وكثير لغاية التعلق بينه وبينهما كما هو معلوم  
 كما أن من العظام أن يعتقد اطلاعه عليهما ومخالفتهما سدى ولا حول ولا قوة الا بالله وأما  
 ثانياً فلا نسلم أن مقتضاه ما ذكرنا لأن الاحتمال يشمل ما بالقوة وبعبارة أخرى يشمل ما هو يجب  
 نفس الامر والحاصل أن المراد بالاحتمال بالنسبة للظن أعظم بالفعل وما بالقوة أو نقول أعم  
 مما يجب الظاهر وما يجب نفس الامر والنسبة للشك والوهم ما بالفعل ولعل هذا هو الحامل  
 للشارح على هذه العبارة ثم رأيت السيد في حاشية العقد حال ما نصه المذكور في عبارة القوم

(و) التصديق أي الحكم  
 الجازم (القابل) للتغير  
 بأن لم يكن لموجب طابق  
 الواقع أولاً اذ تغير الأول  
 بالاشكك والثاني به  
 أو بالاطلاع على مافي نفس  
 الامر (اعتقاد) وهو  
 اعتقاد (صحيح إن طابق)  
 الواقع كاعتقاد المقلدان  
 النحوي مندوب (فاسدان  
 لم يطابق) أي الواقع  
 كاعتقاد الفلاسفة أن  
 العالم قديم (و) التصديق  
 أي الحكم (غير الجازم)  
 بأن كان معه احتمال  
 نقبض المحكوم به من  
 وقوع النسبة أولاً ووقوعها

ان التلبي هو الحكم بأحد التفسيرين مع تجوز الالتماس وتبين ادمنه انه مركب من احتسابين  
 فاشارة حتى ابن الحاجب الى انه بسيط وان شطرا التقيض الالتماسي لا يجب ان يكون بالفعل  
 ولعل مرادهم هو هذا لكن التصريح به اولي ادمنه يظهر ان تعبير الشارح موافق لما فهم به  
 القوم وانه يجوز ان يكون مرادهم ما ذكره ابن الحاجب وسنبينه فلا يخبر على الشارح لانه  
 قد روي كلام القوم على ظاهره مع امكان حمل كلامه على ما قاله ابن الحاجب مع ان تعبيره  
 اقرب الى الجمل المذکور كما لا يخفى والحاصل انه على موافقتهم في التعبير الاحتياط على غايته  
 لاحتمال انهم أرادوا ما عاينوا من مظاهر عباراتهم ولهذا اقرى السبيل هذا مرادهم ولم يقطع به فهذا  
 الاحتياط من سائن الشارح نقول الشيخ وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتزاج  
 او ادخار حسب الظاهر فهو مخالف لكلام القوم ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص الشارح  
 بالمخالفة وكان الشيخ لم يطلع على كلام القوم لاقتضاه غالباً على الضد وحاشية للسعدون  
 انفراد الشارح بذلك ولا يخفى ان مخالفة القوم اعلمت بالاشكال على المحققين لا محذور  
 وان ارادنا تعبير مخالفة وامتناع الموافقة فهو مردود من غير امتزاج (قولنا) بجهان الحكمية  
 على تقيضه قال نصيب العلامة اعلم ان الحكمية وقضيته لا رجحان لواحد منها على الآخر  
 بالنظر الى ذات المسألتين من ان احدهما في الممكن ليس اولي به من الآخر فان اراد به مخالفة  
 لظاهر بطلانه وان اراد به الرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل بما يقدر رجحان الحكم  
 لا الحكمية فهو قال اماراع رجحان ذلك اكان صواباً (وأقول) اما الشق الاول من ترتيبه  
 من البديهي عدم ارادته واما الشق الثاني منه فالحاصل ما ذكره من متع انصاف أحد طرفي  
 الممكن بالرجحان وهذا من الجانب بل من المسائب فان انصافه بذلك واطباق الائمة على  
 التسبب عليه أشهر من الشمس بل اطبقوا على توقف وقوعه على رجحانه في نفسه اذ  
 ارتباطه في ذلك فليطالع بحث الامكان من كتب الكلام وبحث الحسن والقيح العقليين من  
 نحو التوضيح لسدرا الشريعة والباقي عليه ليعلم انه لا منشأ لوقوع الشيخ في هذا الزعم بعد  
 محبة الاعتراض الا بمجرد نقله مبادره بطوره مع عدم مراعاة كلام الائمة وهذا امر متشكك  
 بوجه عدم الوقوف بكلامه في كثير من المواضع ولو لا خوف الاطال لم نجمع سورة مراعاة كلام  
 الائمة لاكثرنا من نقل عباراتهم المشرحة بذلك لتطمئن قلوب المضفة المرتابين لكن اباي  
 يدركونها المكفانية في تسمية طالب الحق قال في شرح المقاصد من خواص المستكبرين  
 يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وأنه لا يترفع احد طرفيه الا ليرجع قال والوجه وعلل ان هذا  
 الحكم ضروري ثم قال واما ما ذهب اليه الاكثرون من أن الله تعالى خلق العالم في وقت دون  
 سائر الاوقات من غير مرجح وهذا أفعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها  
 ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق بالفعل أو التعلل من غير مرجح فليس من ترجح الممكن ولا  
 مرجح لمن يترجع المختاراً حد الملة ابو زيد من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه ثم قال القائلون  
 بان الحكم بامتناع الترجيح بالمرجح كسب استدلاله عليه بوجهين ثم قال الثاني ان الممكن عالم  
 يترجح لم يوجد وفي شرح المواقف ان الممكن ما ياتي احدى طرفاه اى وجوده وعدمه بالنظر الى  
 ذاته ومعنى كونه اى كون الامكان الذي هو ذلك التمايزي نحو ما يمكن الى الجيب أنه لا يترجح

(من ردهم ومن لا به)  
 اى غير المانز (اماراع)  
 لرجحان الحكمية به على  
 تقيضه لطن (أو صريح)  
 أو بوجهية الحكمية به  
 لتيقظه فالوجه

أحد طرفيه على الآخر إلا لا امر مغاير للممكن يرجح أحدهما على الآخر ثم قال لا بد للممكن قبل  
 الوجود أن يترجح طرفه ووجوده على عدمه بحيث يجب المساس في ذلك الترجيح الخ وفي البواقي  
 لأن الممكن المساس في الطرف أو الوجود والعدم امتنع وجوده لا يرجح أي يرجح وجوده  
 على عدمه اه أفين في مع هذه النصوص أدنى ارتباط لعاقلة في انصاف أحد طرفي الممكن  
 بالرجحان (فان قلت) هذا كانه خارج عن محل النزاع لانه يتعلق بطرفي الممكن أي وجوده وعدمه  
 وما نحن فيه ليس من هذا القبيل (قلت) بل هو منه لأن المحكوم به أمر ممكن يقتضيه وجوده  
 للمحكوم عليه فيوقف وجوده على ترجح وجوده على عدم وجوده مثلا للذهب أي الطلب  
 طالعاً غير جائز أمر ممكن فيوقف وجوده لغيره النسخي على ترجح وجوده على عدم وجوده  
 والقيام أمر ممكن فيوقف وجوده على ترجح وجوده على عدمه بل ترجح الحكم بالدليل  
 تابع ترجح المحكوم به بالدليل بل ان لم يقيم عند المستدل رجحان المحكوم به لم تكن الحكمة بل  
 لا تصور مع عدم رجحان المحكوم به عند المستدل على عدمه منه حكم به وكيف يستقر الحكم  
 بدون الشيء مع اعتقاد عدم ترجحه على عدمه ولعلم الله ان ذلك في غاية الظهور وان منازعة  
 الشيء في ذلك لا تنشأ الا لعدم إمعان التامل بل لو سلم أنه ليس منه كان مردوداً لانه اذا وقف  
 الوجود على الترجح فليوقف الثبوت عليه وحينئذ فخصت الشئ الثاني من ترديده قوله فرجحان  
 الدليل انما يقدر رجحان الحكم لا المحكوم به قلنا هذا الحصر غير صحيح لاستدلاله من معقول  
 أو مقول بل رجحان الدليل يقدر رجحان المحكوم به أيضاً كما صرح به نصوص الاثنية بل  
 المعقول يقتضيه أيضاً بل رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به وعلى هذا خالف عليه قوله فلو  
 قال الخ لئن أن ما قاله الشارح غير صواب ليس بصواب ان قد بان ان ما قاله الشارح لا مبرأ  
 في الصواب دين التصويب عليه (قوله فهو بخلاف ما قبله حكمان) قال شيخنا العلامة فيه  
 بحث بانه ان قوله مساو بكسر الواو يستلزم ماوى بفتحها وأن الشك بسيط هو أحدهما  
 على البديل وقوله فهو حكمان صريح في ان الشك مركب منهما معا فالعبارتان متناهيان  
 فكيف يكون مدلول أحدهما لازماً لمدلول الأخرى اه (وأقول) لم يرد الشارح ان مدلول  
 أحدهما لازماً لمدلول الأخرى بحسب ما قد صدق به مطلقاً بل بحسب المراد منها فأشار الى ان  
 المراد الا إلى هو المراد بالانائية وان المراد بالمساوي في قول المصنف أو مساو يجرع الطرفين  
 أي الحكيمين غير الجاهلين المتعلقين بالنقيضين كما أشار الى ذلك بقوله مساواة المحكوم به من  
 كل من النقيضين على البديل للاخر فان فيه إشارة الى ارادته مجامعا وقوله على البديل لا ينافي  
 ذلك لانه قيد المساواة لا لارادة حتى يكون المراد أحدهما فقط فقوله فهو بخلاف ما قبله حكمان  
 صريح على ما قبله باعتبار المراد منه والتمترع كما يكون على الصريح يكون على المراد للتبعية به  
 على ارادته فهو قرينة علم على انه يجوز ان لا تكون القائل للترجع بل لتعليل ما أشار اليه من  
 ان المراد بجرع الطرفين كما يجوز أن يكون لجرد العطف وحينئذ فلا إشكال مطلقاً فان ادعى  
 ان التمرع لا يكون الا على الصريح فعليه البيان الصريح الصحيح (قوله اعتقاد ان يتقارن  
 بينهما) قال شيخنا العلامة قد علمت ان الاعتقاد بطلان عند المتطهين وغيرهم على مطلق  
 الادراك في الممكن محله في عبارة الامام والغزالي على ذلك فلا يصح الاستتمهاده على ان

(أو مساو) مساواة المحكوم  
 به من كل من النقيضين على  
 البديل لا آخر فالشك فهو  
 بخلاف ما قبله حكمان كما قال  
 امام الغزالي والغزالي  
 وغيرهما الشك اعتقاد ان  
 يتقارن سيمما. وقيل ليس  
 الوهم والشك من التصديق  
 اذ الوهم ملاحظة الطرف  
 المرجوح والشك التردد  
 في الوقوع والملا ووقع  
 قال بعضهم وهو التحقيق  
 فما أريد مما تقدم من أن  
 العقل يحكم بالمرجوح  
 أو المساوي عنده



لشك سبيل على ان لا يتبادر كل منهما الى اوبديه. فمناه التمسك في التمسك لم يصح جعله الشك  
 قسما من اعتقاد ما فيه من جعل القسم قسما له (واقول) اما قوله من الممكن الخ فانه ان  
 الحمل المذكور يتلوه الظاهر ان التبادر من عبارة الاصول في تقرير الاصول ارادته ان  
 يصحح الاصول وهذا كاف في صحة الاستتم اذا لا يشترط فيه المقطع على ان ارادة مطلق  
 ان تدر التمسك في الاعتقاد خلاف التبادر حتى عند المطلقين وغيرهم ا واما قوله على ان الاعتقاد  
 الخ فلو يديه انه لا ضرورة بالمستفاد والشايع الى تلك الارادة اذ لا بد صكرا ما يتوقف عليها  
 ولا ما يتوقف او مع ذلك فالاستتم ادهم لان عبارة اللذ كورين افادت ان الشك حكاية  
 الاصرارهم عبروا عن الحكمين بالاعتقادين والاعتقادين بالاعتقادين والاعتقادين بالاعتقادين  
 جعل القسم قسما لان الاعتقاد حقيقة من أقسام غير الجازم والاعتقاد المتقدم في التمسك  
 أقسام الجازم فعبارة ما يلزم ان الاعتقاد غير الجازم قسم للاعتقاد الجازم لكونه من أقسام ما هو  
 قسم لما الاعتقاد الجازم من أقسامه واعمالهم جعل القسم قسما او اريد بالاعتقاد ما مناه  
 المتقدم في التمسك مع انه لا يصح ارادته لعدم الجزم هاهنا اعتبار الجزم هناك وهذا كله في غاية  
 الظهور والمتأمل (قوله منزع على هذا) قال شيخنا العلامة هذا المعنى حق لا شك فيه اذ الحكم  
 هو ادراك ان النسبة واقعة او لا واقعة وهذا الادراك منتف في الشك والوهم قطعاً والحق  
 اسبق ان يتبعه (واقول) فيه أمران الاول انه ان اذ ادراك الادراك الجازم منتف في الشك  
 والوهم فحكم ولا يفيد لان المستفاد لم يحكم بان فيه ما حكما جازما بل حكما غير جازم وان اذ ادراك  
 الادراك مطلقا منتف بمشروع بل فيه ما ادراك غير جازم والقسم عند المستفاد وغيره من شأن  
 هذا المثلث هو الحكم بمعنى مطلق الادراك جازما ولا يتسارع او اصطلاح لهم فلا اشكال  
 والى ان الامتناع في شرح المصطلح هل مانته فان قيل قول المصنف أي الامام العنبران  
 لم يكن جازما فالترديد في الطرفين ان كان على السوية فهو الشك والافترار على طرفين والمرجوح  
 وهم فيه اشكال وسواء ان مورد التقسيم هو حكم الذهن بنسبة امر الى آخر فيجب ان يكون  
 مشتركا بين الاقسام كلها والالم يصح التقسيم وحكم الذهن بنسبة امر الى آخر غير مشترك  
 في الشك والوهم ضرورة ان الشك غير مشترك وكذا الواهم بل الشك والوهم شأن الحكم بالحق  
 قلنا لانهم ان مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك بل الواهم ما لم يكن الشك وبيان  
 ان الطرف ما لم يكن منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الا حركهما من جوارحهما الشك والوهم  
 حكما متساويان معنى أنه ما لم يكن وجود الوهم وهذا التقدير بدلا عن النقيض الا حركهما بالعكس  
 اه ومنه يظهره مقصود هؤلاء الاثمة من الحكم في الشك والوهم وانهم لم يريدوا به ما هو المشهور  
 المتبادر والاقسام أجل من ان يريدوا ما لا تحقق له في ما وجدته فلا اشكال ولا احتياج الى  
 ما عترض به من أن الحق اسبق ان يتبعه اذ لم يسد دعوتهم ما يوجب ذلك وسأناهم واقعة منه (قوله  
 بقرينة السياق) قال شيخنا العلامة هي قوله في الاستدلال الاتي ومنها تصور الخ وقوله  
 في جوابه لي يكتفي الخ (أقول) لا يمتنع ضعف هذا لان ذلك ليس في كلام المصنف مع ان المقصود  
 الاستدلال من كلامه على مراده فالوجه الصواب ما بينه الشك وغيره (قوله ضروري) قال  
 شيخنا العلامة يجوز اطلاق الشروري على العلم وعلى متعلقه كقولنا العلم بالوجود ضروري

ممنوع بل هذا (والله اعلم)  
 القسم السعي بالعلم من  
 حيث لا يفرق بينه وبين  
 بقرينة السياق (قال  
 الامام) الرازي في المحصول  
 (ضروري) أي يحصل

وقولنا الوجود ضروري وإطلاقه في المتن على العلم أي القسم المذکور من الإطلاق الثاني دون الأول والأقال والعلم بالعلم ضروري الخ (وأقول) قوله من الإطلاق الثاني دون الأول هذا أغفله قطعاً عن قول الشارح من حيث تصور بحقيقته لانه يفيد أن المراد أن تصور حقيقة العلم ضروري فرجع الحال إلى أن العلم بالعلم ضروري لأن تصور الشيء علمه تصور العلم علم بالعلم فقوله والأقال الخ مبني على هذه الغفلة فإنه قال ذلك تقدراً لتمامه (قوله بمجرد الثقات النفس إليه) قال شيخنا العلامة يعني بعد تصور الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالأوليات وبالبدهييات وهو أخص الضروريات المعرفية لا يتوقف على نظر واستدلال فقوله بعد ذلك من غير نظروا كتاباً لقائده أذهوا عم بعداً أخص اهـ (وأقول) قوله لا فائدة فيه ممنوع قطعاً بل فائدة جلية وهو بيان المراد هنا بالضرورة الذي هو محل النزاع وأنه الضروري بالمعنى الأعم فافهمه وأجب من هذا الاعتراض (فان قلت) فكان يكنى الاقتصاد على العبارة الثانية (قلت) لعله أشار إلى أن الثانية هي مراد من يعبر بالاولى (قوله بجميع أجزائه) قال شيخ الإسلام أي وهي ادراك النسبة وطرفها مع الحكم على ما جرى عليه المصنف بالإلزام واذركت القضية فيما ذكره قلت على باني موجوداً أو ملتبساً أم متاملاً معانوى بالضرورة فقوله وهو أي العلم بأنه موجود الخ تصديق خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والتدأذ أو تأمله اهـ (وأقول) اعلم ان هنا قضية هي قولنا تدألاً أو متاملاً باني موجود فالعلم واقع فيها محمولاً وهو علم تصديق متعلق بقضية هي أنا موجود ثم ان القضية الاولى أعني أنا عالم الخ متعلق بالتصديق المعبر عنه بالظن علم في قوله لان علم كل أحد فالصدق به بالنسبة لهذا التصديق هو النسبة في القضية المذكورة فان أراد بقوله واذركت القضية القضية التي هي متعلق هذا التصديق فقوله قلت على باني موجود الخ ممنوع والصواب ان يقال قلت أنا عالم باني موجود أو يقال قلت على باني موجود حاصل وان أراد به معناه ذلك التصديق المتعلق بتلك القضية فالصدق ليس قضية ولا يقال فيه انه قضية بل القضية متعلقة ثم رأيت القرأني في شرح المحصول ذكر ما يعين ماقلة حيث قال وكونه يعلم انه عالم بهذه الامور تصديق فيه تصوراً أن أحدهما موضوع القضية وهو زيد نفسه والثاني محمول القضية وهو كونه عالم بهذه الامور الخ اهـ واما قوله هو وجوده الخ فالصواب ان يقال هو انه موجود أي النسبة في هذه القضية والألفا للوجود ونحو مفردات والمفرد لا يكون علمه تصديقاً تماملاً (قوله) ثم قال في المحصول هو حكم الذهن الخ) فيه أمور \* الأولى ان السكال أو رد ما حاصله ان هذه ليست عبادة المحصول لكنها تؤخذ من تقديره ذكره تعبيرة فقال توسع (قلت) وصرح الرضي بجزا التصرف في الحكاية في لفظ الحكمي عنه \* والثاني انه لما نقل في المواقف تعريف المحصول المذکور قال ولاخبار عليه غير انه يخرج عنه التصور قال في شرحه لعدم اندراجها في الاعتقاد اهـ \* والثالث انه أورد على هذا المحصول المذکور ان قوله لموجب ان أراد بالموجب صحيح فقوله مطابق مستدرك لان الذي لموجب صحيح لا يكون الامطابقاً وأعم من الصحيح كان غير مانع لدخول الاعتقاد الخازم المطابق لموجب فاستدركه ليس علماً وأوجب باختیار الأول والتقدير لا يجب أن يكون للاعتراض بل قد يكون لتحقيق الماهية \* والرابع انه

بجود الثقات النفس إليه  
من غير نظروا كتاب  
لان علم كل أحد حتى من  
لا يتأتى منه النظر كالبه  
والصناعات بانه عالم بانه  
موجود أو متدأ أو متاملاً  
ضروري بجميع أجزائه  
وهو تصور العلم بانه موجود  
أو متدأ أو متاملاً بالحقيقة  
وهو علم تصديق خاص  
فيكون تصور مطلق العلم  
التصديق بالحقيقة  
ضرورياً وهو المسمى  
وأجب بأننا لا نسلم انه  
يتم عيناً ان يكون من أجزائه  
ذلك تصور العلم المذکور  
بالحقيقة بل يكنى تصوره  
بوجه فيكون الضروري  
تصور مطلق العلم التصديق  
بالوجه لا بالحقيقة الذي  
هو محل النزاع (ثم قال)  
في المحصول أيضاً (هو)  
أي العلم (حكم الذهن  
الخازم المطابق لموجب)  
وقد تقدم شرح ذلك

خرج بقوله في هذا الحدس الحكم المذهب هو الشك والوهي بناء على انه لا حكم فيه او بقوله المباحث  
 القن وقوله المطابق الاعتقاد التقليدي العمر المطابق وبقوله لموجب التقليد المطابق (قوله  
 خدم مع قوله انه ضروري) فيه أمران الاول قال شيخ الاسلام أي عنده (وأقول) يدعيه ان  
 هذا التقيد لا يتفق لان المساق للاعتراض على الامام يتنافى كلامه حيث حد الضروري مع  
 ان الضروري لا يوجد فالذوق الاطلاق والاجال لتبريحه الاعتراض والا فاذ صكر ان  
 ضروريته انما هي عنده لم يشرحه فذلك اول ما يتوقضه به والثاني ان الشارح أشار به هذا  
 الكلام الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام ضروري ثم قال الخ وهو الاعتراض  
 على الامام يتنافى كلامه حيث جمع بين دعوى ضروريته وحده لان حده يتنافى انه ضروري  
 لان الضروري لا يحد ثم أجاب عن استغنى بقوله الا في موضع الامام لا يخالط الخ مع تأكيد  
 جوابه بكلام الامام في كتاب آخر ولا يخفى حسن ذلك ودقته وبالم يعرف الكوراني مقصود  
 المصنف الذي هو عين ما أشار اليه الشارح لعدم المماثلة في الكتاب ومقامه مع استيلاء  
 الاشراف عليه اول كلام الامام بتأويل بارد ركيك فجمه الاسماع وتشرفه الطباع ثم وقع  
 في قببح البهتان وتكلم في حق الشارح الحق بما لا يصدر عن عاقل ولا يخفى بطلانه وأنه من  
 أقم الاقتراء على فاضل فقال ماله وقال الامام ناز ضروري فلا يحد ويترك وثمة بقوله بأنه  
 الحكم المباحث المطابق لموجبه أي لو كان كسيا كذا كان يعرف والتبس هذا على بعض الناس  
 فقال خدم مع قوله انه ضروري لكن بعده ثم هذا للترتيب الذي لا المعنى فتأمل اه  
 ثم قال ثم قول المصنف وقيل ضروري لا يحد فيه سزاؤه لانه يشهد بان الامام مع أنه قال بأنه  
 ضروري يجوز تحديده وقد عرفت انه ليس كذلك اه (قوله بناء على قول غيره من الجمهور)  
 أو روي شيخ الاسلام انه لا يسمي بناءه على ذلك بل هو ان بناءه على ان المقصود بهذه افادة العبارة  
 عنه وبجواب بان اقتصار الشارح على الاول دلالة كلام المصنف عليه مع ان الثاني مذهبهم مما  
 ذكره بعد (قوله مع سلامة حقه عما ورد على حدودهم الكثيرة) قد رده عليه ان ما ورد  
 في الواقع عليه بعد أن نقل عنه التعدي به باعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة أو دليل  
 من انه يخرج عنه التصور لعدم اندراج في الاعتقاد ومن السيد ان هذا الاراد بدعي في بعض  
 التعارض الذي نقله في الواقع عن بعض المعتزلة وأورد عليه أيضا ان حكم الله يخرج  
 التصور ويوجب بأن المراد عن مجموع ما ورد على حدودهم الكثيرة أو لا يمتنع عموم ماليهما  
 ورد (قوله وعندئذ ان تصور بدعي أي ضروري) قال شيخ العلامة فيه أنه تنسب لاختص  
 بالاهم الخ (وأقول) هذا من التعبير في الوجود الحسن لانه بين بذلك التفسير محل النزاع وهو  
 المعنى الاعم فذلك التفسير من ضروريات البيان فكيف يرد عليه أنه تفسير للاخص بالاعم فان  
 قيل فهلا اقتصر على الثاني كما اقتصر عليه في المواضع (قلت) أشار الى أنه مراد من غير الاول  
 تناول (قوله لا فائدة للعبارة عنه) أقول قد يتوهم منه انحصار مجرزه في ذلك وليس مرادنا قد  
 ذكرناه وجودها ككثرة منها ما أشار اليه المولى الدواني ان البدعي ما لا يحتاج الى نظر  
 لا مالا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز أن يحصل بدعي حتى من نظر مجرد ورسم فله طريقان يستلزم  
 العلم أحدهما تعليل ومنها ما ذكره العصفري في القواعد ان ذلك ليس تعريفا حقيقيا يراد به

خدم مع قوله انه ضروري  
 لكن بعده حقه فتمها  
 للترتيب المذكور لا المتهوى  
 (وقيل) هو (ضروري  
 فلا يحد) الا فائدة في حد  
 الضروري لمصلحة من  
 غير مستد ومنع الامام  
 لا يخالط هذا وان كان  
 سابق المصنف بخلافه لانه  
 حقه أو لا بناء على قول  
 غيره من الجمهور انه قلبي  
 مع لامة حقه عما ورد  
 على حدودهم الكثيرة ثم  
 قال انه ضروري اختيارا  
 دل على ذلك قوله في المصنف  
 اختاروا في حقه العلم  
 وعندئذ ان تصور بدعي  
 أي ضروري ثم قد يسمي  
 الضروري لا فائدة للعبارة  
 عنه (وقال امام الحرمين)  
 هو قلبي

تصح لجمهوره انما يلزم ما ذكر بل هو تنبيه برأيه الالتفات الى ما علم ليصدق بانه المراد بلفظ  
 الخبير فيكون تعريفا لفظيا لا يتاقي البداية (قوله عسر) قال شيخنا العلامة نسب ابن الحاجب  
 هذا القول للامام واصطلاحه كغيره ان الامام اذا اطلق قال مراده الرازي اه وفيه نظر يعرف  
 باستقراء كلام ابن الحاجب (قوله فالرازي الخ) قال شيخنا الشهاب الذي فهمه شيخنا الاسلام  
 العراقي وزكريا بن هذا كلام المؤلف وهما تابعان في ذلك للزركشي وهو محتمل لكن قول  
 الشارح الاتي قال الخ صريح او كالمصرح في ان ذلك من تنمة كلام امام الحرمين اه (قوله  
 كما أفصح به الغزالي تابعه) ويعني غير المتنبس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق  
 ثابت استبعد ذلك في المواقف بانه ان أفاد تميز الماهية العلم جماعدا حاصل معرفا وحده اذ  
 لا ينبغي تحديد هاسوي تعريفها والالم يحصل به معرفة لماهية العلم لان حصول المعرفة بشئ لا بد  
 ان يشهد تميز عن غيره لا امتناع معرفته بدون تميزه ورده السيد فقال واعلم ان الغزالي صرح  
 في المستضي بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محيرة جامعة للجنس والفصل الذابين فان ذلك متعسر  
 في اكثر الاشياء بل في اكثر المدرجات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية الخ قال  
 أعي السيد فظهر انه انما قال يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق  
 لا يرد فيه لكنه يباين في غير العلم كما اعترف به اه وفي قول الشارح فليس هذا حقيقة عندهما  
 اشارة الى هذا الرد قائمه (قوله ثم قال الحقون لا يتفاوت) أي سواء قلنا بان اتحاد العلم عند  
 أفراد العلم أو بتعدد حيزه كما يستفاد من اطلاق الاصناف ومن قول السكاك وعلى كل من  
 القولين فطلق العلم جزئيات الخ ثم قوله ولا تفاوت في هذه الجزئيات من حيث الجزم ثم قوله  
 في آخر التولية التي ذكرها ثم التفاوت على هذا بقوله العقلية الى قوله وهذا هو المراد بالانفس  
 الخ فيقول الشارح الاتي بناء على اتحاد العلم متعلق بقوله وانما التفاوت الحدوث ماقوله ويدل  
 عليه قوله لا يقال يتفاوت العلم عاذا كره ولم يقل لا يقال يتفاوت العلم في الجزم ولا فيما ذكره  
 فنأمل لكن قول السكاك انما يتفاوت بكثرة المتعلقات ان أراد على القولين كما سبق من  
 العبارة نافي قوله بعد ذلك وقوله وعلى هذا أي قول الاشعرى الخ اذ حاصله انه على القول الاول  
 لا يتفاوت العلم بحسب المتعلقات وان أراد على القول الثاني فقط فصحيح لكن كان ينبغي له  
 التنبه به فليتامل (قوله في جزئياته) اعلم ان الجزئيات اما بحسب المحال التي يقوم به العلم  
 كزيد وعمر وقال القائل يزيد وعمر جزئي آخر واما بحسب المتعلقات كالمعلم بشئ  
 والعلم بشئين فالاول جزئي للعلم والثاني جزئي آخر فان قلنا بان اتحاد العلم فالمراد الجزئيات باعتبار  
 المحال كعلم زيد وعمر مثلا ولا يتاقي ارادتهم باعتبار المحال الواحد كزيد اذ لا يكون له العلم  
 واحد ولا معنى لثني التفاوت في العلم الواحد وان قلنا بتعدد فالمراد الجزئيات باعتبار المحال  
 كعلم زيد وعمر مثلا وباعتبار المحال الواحد أيضا كعلم زيد بعلمه الذي وعلمه بذلك الشيء  
 الآخر ولا يخفى ان تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشيء كعلمه المتقول عن الحكماء لا يناسب  
 القول باتحاده لاختلاف صور الاشياء فان فرض ان أحدا من أصحاب هذا التفسير قال باتحاد  
 وجوب تاويل تفسيره بخوانه مبدأ الصورة لا نفسها (قوله فليس بعضها وان كان ضروريا أقوى  
 في الجزم الخ) فان قلت من أين يستفاد من عبارة المصنف ان المراد التفاوت في الجزم (قلت)

(عسر) أي لا يحصل الا  
 بنظر دقيق لخفاؤه (فالرازي)  
 بسبب عسر من بحثه صورة  
 بحقيقته (الامسالك عن  
 تعريفه) المسبوق بذلك  
 التصور العسر هو النفس  
 عن مشقة الخوض في  
 العسر قال كما أفصح  
 به الغزالي تابعه ويعني  
 غير المتنبس به من أقسام  
 الاعتقاد بانه اعتقاد جازم  
 مطابق ثابت فليس هذا  
 حقيقة عندهما وظاهر  
 مانقذ من صريح الامام  
 الرازي انه حقيقة عنده  
 (ثم قال الحقون لا يتفاوت)  
 العلم في جزئياته فليس  
 بعضها وان كان ضروريا  
 أقوى في الجزم من بعض  
 وان كان نظريا

من اطلاق التفاوت واستناده الى ضمير العلم لان المتبادر منه التفاوت في نفسه ولا معنى له  
الا التفاوت في جزمه فتأمل (قوله واعمال التفاوت بكثرة المتعلقات) قال شيخنا العلامة التفاوت  
بينه في الحقيقة انما هو في المتعلقات دون العلم اهـ (وأقول) لم يرد اليه تناف ذلك ولادلت  
عنه على خلافه (قوله بناء على اتحاد العلم) فان قلت من أين يستفاد ذلك (قلت) من المعنى  
فان استحالة تفاوت العلم بالمتعلقات أى المعلومات بان يتعلق بحرفي بعد اليوم واحد جزئى آخر  
بأكثر من واحد مع فرض تعدد العلم وان كل معلوم له علم بخصه وان لا يتعلق بشئ من برئانه  
بأكثر من معلوم واحد في غاية العلهور (قوله والجعل انتفاء العلم بالمتعدد) فان قلت ان أراد  
بالعلم ما قدمه في معناه وهو الحكم الجازم الذى لا يقبل التغير دخل في هذا الجعل المذكور  
المطابق من الاعتقاد الجازم ومن التلخيص ان واحد من مالمس جهلا كجاهر ظاهر وان أراد به  
مطابق الادراك جازما أو غير جازم قادر على خلاف حقيقة ادراكه اذ الادراك يتم  
المطابق وغيره ولهذا قسم المصنف فيما سبق الاعتقاد الى مطابق وغير مطابق فكيف يتناول  
انتفاء العلم بالمقود ادراكه الذى على خلاف حقيقة الذى هو القسم الثانى للجعل قلت المراد  
الثانى ولا نسلم ان ادراك المقصود على خلاف حقيقة ادراكه أى من حيث تلك الهيئة كجاهر  
المراد فان من ادراكه قدم العالم انما يحكم عليه بما بهل من حيث تلك السفة لا من حيث ذات  
العالم فانه غير جاهل به او توكلتم لان الادراك يتم المطابق وغيره قلنا هذا في الادراك مطلقا دون  
الادراك المتنافى لشيء معين وكذا تقسيم المصنف الاعتقاد هو في الاعتقاد مطلقا لا الاعتقاد  
المتنافى لشيء معين هذا هو التحقيق فان وقع في عيان أحد خلاف ذلك وجب سحله على المسامحة  
كالا شبهة في ذلك مع التامل انصميم (فان قلت) هل يشغل العلم التصور الساذج حتى يكون  
انتفاؤه جهلا بسيطا (قلت) قولنا الموافق وشرحه ويقر منه أى من الجهل البسيط السطو  
وكأنه جهل بسيط مبدع علم استنبات التصور أى العلم تصورا كان أو تصديقا فانه اذا لم  
يتبين التصور ولم يتقرر كان في معرض الرواى فينبذ مرة ويزول أخرى وينبذ بدهة تصورا  
فيستبدل احدهما بالآخر اهـ فمما يستر بان السمع وعن السمع التصور والتصور الساذج  
قريب من الجهل البسيط شيعة فلو لان انتفاء التصور الساذج جهلا بسيطا فانه لا يفسد بل ينافى ذلك  
التقريب والتشبيه لانه لو لم يكن انتفاء التصور الساذج جهلا بسيطا فلا فرق بين استنبات  
التصور وعدم استنباته فلا ينافى ذلك التقريب والتشبيه فان قلت هل ينافى الجهل المركب في  
التصور الساذج كالتصور والانسان بانه حيوان جاهل مثلا (قلت) الظاهر لا بناء على ان التصور  
لا يكون الا مطابقا وعدم المطابقة في تصور الانسان بانه حيوان جاهل انما هي التصديق  
بان هذه الصورة للانسان لا في نفس تصور تلك الصورة وعلى هذا فالحكم على التصديق بناء  
على انه مركب كاشى عليه المستبعد المطابقة وانه جهل ليس الا باعتبار جرحه الذى هو  
الحكم بخلاف بنية أجزائه لانها تصورات وهى لا يقع فيها خطأ كما تقرر وفي رواية التحقيق  
التصور والتصديق القطب الرافى نقل عن التصديق العاوى لا يقال التصور الساذج لا يمكن  
ان يعترفه المطابقة والا فليكن ساذجا لانقول التصور يتقسم الى حقيقى يتقدمه العلم  
بوجود التصور ويستلزم فيه ان يكون مطابقا لموجوده والا لكان تصورا غير ذلك التصور

(واعمال التفاوت) نفيًا بكثرة  
المتعلقات في بهت هادون  
بعض كما في العلم بثلاثة  
أشياء والعلم بثنتين بناء على  
اتحاد العلم مع تعدد العلوم  
كجاهر قول بعض الاشاعرة  
قيل ما على علم الله تعالى  
والأشعري وكثير من  
المعتزلة على تعدد العلم  
بتعدد المعلوم قاله العلم بهذا  
الشيء غير العلم بذلك الشيء  
وأجيب عن القياس بانه  
شأن من الجلسوع وعلى هذا  
لا يقال بتفاوت العلم عما  
ذكره وقال الاصكثرون  
يتفاوت العلم في برئانه اذ  
العلم مثلا بان الواحد نصف  
الاشئين أقوى في الجزم  
من العلم بان العالم حادث  
وأجيب بان التفاوت في  
ذلك ونحوه وليس من حيث  
الجزم بل من حيث غيره  
كأنه النفس بأحد المعلومين  
دون الآخر (والجهل  
انتفاء العلم بالتصور) أى  
حاصل شانه ان يقصد له لم  
بان لم يدرك أصلا وبسبب  
الجهل البسيط

وهو جهل والى غير حقيقى يتقدم على العلم بوجود التصور ولا وجوده وهو تصور بحسب الاسم  
 اه (فان قلت) اذا حصل علم تصورى ساذجى بشئ ولم يحصل علم تصديق به أو حصل علم تصديق به  
 على خلاف ما هو به فهل بعد ساذجه لابه جهلا ببطا أو م كمالا لتسببه لعدم العلم التصديق مع انه  
 غير جاهل به بالنسبة للتصورى (قلت) الوجه انه بعد كذلك لاختلاف متعلق العاين لان متعلق  
 التصورى ذات الموضوع بنفسه أو وجهها ومتعلق التصديق غير ذاته كسبوت وجودها وكونه  
 كذلك لقائل ان يقول اطلاق العلم على مطلق الادراك اما ان ياب انجازا والاشترائك وكلاهما  
 متعين في الحدود الامع قرينة واحدة ولا قرينة هذا الان نحو الاصوليين كثيرا ما يتساهلون في  
 امثال ذلك قليلا مل (قوله أو ادرك على خلاف ه. فتنه في الواقع) فيه ما موره الاول انه يشعل  
 ظن المجتهد لا احكامهم من الامارات أى الغير المطابق وعلى هذا فالظاهر انه لا يحذور في تسليم انه  
 جهل مركب ولا يتأنيه انه ظن يقضى الى العلم بوجوب الامارة لان اقضاء الى ذلك لا يمنع صدق  
 الحيلة شرورية انه ادراك الشئ على خلاف هيئته وان ترتب عليه العلم بان هذا احكام الله في حقه  
 ظاهرا لان الكلام بالنسبة للحكم في الواقع وبذلك يظهر قوة السؤال الى اوردته شيخنا  
 العلامة هنا ووضعه ما اوردته في الجواب نعم تعبير المواقف وغيره بقوله الجهل المركب عبارة عن  
 اعتقاد جازم غير مطابق ومثله قول المصنوع الجازم التفسير المطابق فهو الجهل بخروج الظن  
 اذا لم يكن فيه ولا يسمى جهلا وان لم يطابق وهو قضية ما في شرح المقاصد من قوله وقد يخص العلم  
 باحد اقسام التصديقي اعنى اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبت فيسمى غير  
 الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وقوله وقدير اذ بان من ما ليس يقين قيم الظن الصرف  
 والجهل المركب واعادة قتاد المقتاد وقوله فالتصديق على ما ذكرنا يخص صرف العلم والجهل المركب  
 والاعتقاد الصحيح والظن اه فان اطلاق مقابلة الظن للجهل في هذه المواضع يقتضى خروجه  
 عنه وان لم يطابق لكن هذا الاستنباط قد يقتضى خروج التقليد مطلقا عن الجهل الان قول  
 السيد عقب قول المواقف الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق مانصه سواء كان  
 مستقلا الى شبهة أو تقليد اه صريح في انصاف التقليد بالجهل وفي شرح المواقف قال أى  
 الامدى والجهل البسيط يتبع اجتماعه مع العلم لذاته ما فيكون ضده وان لم يكن صفة اثبات  
 وليس أى الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل بجماع كلاهما  
 لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما ن شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير تصور  
 في حالة النوم وأخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اه \* والثاني انه قد  
 يقال الادراك امر وجودى فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذى هو عدى ويمكن ان يجاب  
 بان الشاوش لم يصدق على انتفاء العلم على الادراك اذ قوله أو ادرك ليس يانالا انتفاء المذكور  
 حتى يكون الانتفاء محمولا عليه وانما قصد بيان سبب الانتفاء وما لم يرمه فيكون الجهل نفس  
 الانتفاء الحاصل بسبب الادراك المذكور لا نفس الادراك المذكور وقد اورد شيخنا العلامة  
 السؤال واجاب بغير ما قلناه أخذنا من حاشية المطول للسيد في الكلام على التصاحفة وما أخذ  
 من متعين هناك محل نفس الخلوص على التصاحفة فراجعته مرة \* والثالث انه اذا كان المراد  
 بالعلم في قوله انتفاء العلم بالمقصود مطلق الادراك فكيف يخرج عنه ادراك الشئ على خلاف

أو ادرك على خلاف هيئته  
 في الواقع ويسمى الجهل  
 المركب

هيته مع انه من برونات مطلق الادراك وجوابه ان مطلق الادراك اذا اطلق ثلثته بشئ كان  
 المقهور من لثة وعرفا الادراك المطابق بخلاف ما اذا قيد تعليقه كافي قولنا اوردك على  
 خلاف هيته فالاسلم بالمقصود لايته من الا المطابق فلا يهيم من انتفاءه الانتفاء المطابق فلذا  
 صدق هذا الانتفاء مع الادراك الغير المطابق نحن اعتقد قدم العالم يصح انه ادرك حال العالم على  
 خلاف الواقع وانه ادرك قدم العالم على خلاف كنهه لان كنهه الانتفاء وقد ادرك ثبوته  
 فلنأمل قوله لانه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل اقول هذه العبارة هي عبارة  
 القوم ولقد شرح المقاصد ما نصه وبني مر كالا لله به ليعاني الواقع مع الجهل بانه جاهل به اه  
 نفسه بصفوفه ولا اشكال في اوجه كاهو جلي للمعامل وذلك لان نسيته بالمر كبا غاية ما تقتضي  
 تعدد الجهل فيه وقد ثبت بهذا التوسيع المطابق للال تعدده لكن لما توهم الكوراني ان هذه  
 ليست عبارة القوم صله الخرافة على التغيير في وجوده الحسن مما هو اشبه بشئ بالهذين مع  
 مسخه هذه العبارة عند حكايته وتغيرها عن مواضعها فقال قيل لانه مشتغل على جهل  
 لكونه جاهلا في الواقع وبجاهل بانه جاهل وهذا غير صحيح لان الجهل المركب هو اعتقاد ما ليس  
 بواقع واقعا وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه لان الجهل بالجهل يصدق بانتفاء العلم بالشئ مع  
 عدم الاعتقاد بشئ فتأمل بل الحق انه مركب لان انتفاء العلم حاصل فذا لجهل واعتقاده انه  
 ليس يختلف خلاف الواقع فهو جهل آخر اه ولا يخفى بنا في ثامل فساد ما احتج به على ما قوله  
 بقوله وهذا غير صحيح وذلك لان قوله في ذلك الاحتجاج وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه يقال  
 عليه انما يكون عدم استلزامه اياه بخذول الوجود لاثباته وبيان المراد به وليس كذلك وانما ذكر  
 لبيان اشتقائه على تعدد الجهل فيه لتضع تسميته بالمركب وكما توهم ان المقصود بيان كرا ثباته  
 وبيان المراد به وهذا غاية في فساد التصور مع ان هذا الاعتراض الفاسد ملو صرح كان واردا على  
 ما توهم به الحق لان انتفاء العلم لا يستلزم الاعتقاد لصدقه بانتفاء العلم بالشئ مع عدم الاعتقاد  
 بشئ واما قوله واعتقاده انه ليس يختلف الخ فلا يفسد شيئا لان اعتقاده ان علمه ليس يختلف ليس  
 لازما لجهل المركب بل يمكن ان لا يعتقد انتفاءه وذلك حاصل اذا لم يعتقد شيئا من حصوله و  
 انتفاءه على ان هذه العبارة فاسدة لان المفهوم منها ان قوله خلاف الواقع خبر عن قوله واعتقاده  
 لان اعتقاده ان علمه ليس يختلف ليس خلاف الواقع بل موافق للواقع اعما الخالف للواقع عدم  
 انتفاء علمه فاجب كيف يتكلم عالما لا يصور معناه ولا حول ولا قوة الا بالله قوله ما من شانه ان  
 يعلم فيه امران الاول ان في تفسير المعلوم لماس شانه ان يعلم فانه تبين احداهما دفع اشكال  
 تتعلق قوله تصور بالمعلوم مع ان التصور هاجب عن العلم فيعلم ان التقدير علم بالمعلوم وهو محال لان  
 المعلوم لا يعلم فاجاب بانه ليس المراد بالمعلوم بالفعل حتى يرد هذا الاشكال والاية تفيد المعلوم  
 بما من شانه ان يعلم يخرج نحو اسفل الارض والثاني قال شيئا الملامية فيمن بين ما من شانه  
 ان يقصد له علم وعوم وخصوص من وجه فاما من شانه ان يقصد له علم وان يعلم لتعدا اسباب علمه  
 كذا انه تعالى انتفاء العلم به جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وادراكه على خلاف ما هو به  
 جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منعكسا اه (وأقول) حاصل ما اثارنا به  
 امران الاول ان ما من شانه ان يقصد له علم بشئ ما يتعدى علمه ككس ذات الحق جل وعلا وان

لانه جهل المدرك بما في  
 الواقع مع الجهل بانه جاهل  
 به كاعتقاد الفلاسفة ان  
 العالم قديم (وقيل) الجهل  
 (تصور المعلوم) أي ادراك  
 ما من شانه ان يعلم

انتفاء العلم بذلك جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وان ادراكه على خلاف ماهو به جهل  
مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منعكسا فوالثاني ان ما من شأنه ان يعلم وما من شأنه  
ان يقصد ان يعلم ما هو ومخصوص من وجهه ويحجب أفاعن الاول فينبغ ان ما يتعدو علمه من شأنه ان  
يقصد بل طالب علم ما يتعدو علمه لا يتصور من عاقل واستحالة قصد حصول ما لا يمكن حصوله من  
واضح البديهيات لا يقال قد ينطه محكافته قصد لا ناقة قول هذا قصد قاعد لا اعتبار به والكلام  
في قصد صحيح أو نوقول الكلام في قصد الشيء مع معرفة حاله وعلى هذا فيمكن ان يكون هذا  
كاسفل الارض حتى لا بعد انتفاء العلم به جهلا بسيطا ولا ادراكه على خلاف ماهو به جهلا  
مركبا وأفاعن الثاني فبانه لم يظهر من تقريره ان بينهما عواما ومخصوصا من وجه بل قد سبق منه  
الى التهم ان الذي بينهما ماهو العموم والخصوص المطلق الا ان يريد انهما ما يجتمعان فبما يمكن علمه  
وبقصد ويثرد الاول فبما يمكن علمه ولا يقصد والثاني فيما يقصد ولا يمكن علمه وفيه نظرا فاما  
(قوله على خلاف هيئته في الواقع) قال شيخنا العلامة مخرج التصور الشيء على خلاف حقيقته  
في الواقع كادراك الانسان بانه حيوان ماهر مع انه جهل قطعا فلو قال على خلاف ماهو به  
لكان أشبه اه (وأقول) هو وجهه ويمكن تأويل الهيئته بما للشيء أي الامر الثابت للشيء أعم  
من صفته وذاته مجازا ويكتفي التفسير الاعتباري في صحة نسبة حقيقة الشيء اليه لا يقال يلزم  
من اختلال الحقيقة اختلاف الهيئته ان ذلك لحقيقة هيئته ليست للحقيقة الاخرى فقوله على  
خلاف هيئته متناول لما كان على خلاف حقيقته لا ناقة قول هذا لا يفيد لان اختلاف الحقيقة  
وان استلزم اختلاف الهيئته لكن تصور الشيء على خلاف حقيقته لا يستلزم تصوره على خلاف  
هيئته ان قد يطابق اعتقاده بالنسبة للهيئته مع عدم مطابقتها بالنسبة للحقيقة نعم القطع الذي  
ادعاه الشيخ قد لا يقول به هذا القائل فان هذه أمور اصطلاحية ولم يعلم شمول اصطلاحه لما ذكره  
الشيخ ولعل هذا وجه سكوت الشارح عن التعرض لذلك ثم رأيت في منع الموانع ما صورته  
وأما سؤالكم عن الفرق بين قولنا تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف  
ماهو به فانه سؤال جيد يستحق أن يعنى بجوابه ثم ذكر ما لمختصه ان الامام ان أراد خلاف  
ما هو ظاهر عبارته فليصوره انا وان اراد ما هو ظاهر عبارته وهو ان المعلوم تصور ولكن على  
خلاف ماهو فهو متناقض لان تصور المعلوم يعطى وقوع تصوره وقولكم على خلاف ماهو به  
يعطى انه لم يقع تصوره وان اراد خلاف ماهو معلوم في نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم  
في نفسه لم يتصور انما تصور فيه كيفيته وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه (وأقول)  
يجاب عن الامام بان مراده بالتصور الادراك التصديقي فالعنى ادراك المعلوم أي ما من شأنه  
ان يعلم أي التصديقي المتعلق به على خلاف ماهو به أي الامر الذي هو متلبس به من حقيقته  
أو حاله بان يحكم بانهايات ما ليس لهم ما كان يحكم بان الانسان حيوان ماهر أو بان العالم قديم  
وحديث فعبارة الامام لاغيار علمها وهي أولى من عبارة المصنف لشمول ماهو له الحقيقة وقصور  
الهيئته على الكيفية والمصفة فخرج الحقيقة الا ان يلزم المصنف ان انطاطاقها لا يسمى جهلا  
ونبه بعد (قوله والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد عبارة تلك القصيدة

وان أردت ان تحذف الجهلا \* من بعد حذف العلم كان سهلا

(على خلاف هيئته في الواقع فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على هذا والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد واستغنى بقوله انتفاء العلم عن التقييد في قول غيره عدم العلم



وهو انتفاء العلم بالتصور • فاحتفظ بهذا أو جزاء الحدود  
وقيل في تحديده ما ذكر • من بعد هذا والحدود تكثر  
تصور المساوم عند حرقه • وحرقه لا يتربأني ومنه  
مستوعب على خلاف حديثه • فأنهم فهذا القديم فتمت ٨١

(قوله عما من شأنه العلم) قال شيخنا العلامة المقام إن دون ما الآن وصفه بعدم العلم قرينه إلى  
غير العاقل ٨١ (وأقول) وأيضا فانتقل أيضا على العاقل وإن كان قليلا ولعل وجهه أن  
ما نقل اجتماع من مع حرف الجبر المائل إما في حرقه ولا يعني علينا أن الشارح ناقل لهذه  
العبارة عن غيره (قوله لا تخرج الجهاد والبهمة من النصف بالجهل) أقول كما يخرج الجهاد  
والبهمة بقوله انتفاء العلم يخرج النائم والعامل ونحوهما كما قال في شرح المواقف عن  
الآمدي وليس أي الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجمع  
كل منهما كما يصاد النوم والعقل والموت لأنه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك  
غير متصور في حالة النوم وأخواته وأما العلم فإنه يصاد جميع هذه الأمور المذكورة أم  
ومقتضاها سلب الإدراك عن نحو النائم والعاقل وهو المرضي عندهم حال العصف في بحث المشتق  
قالوا لم يصح إطلاق المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح نفس لثام وغافل لثام ما غير  
مباشرين له وأنه باطل للاجماع على أن المؤمن لا يتخرج عن كونه مؤمنا بزمه وعقله ويتبرئ  
عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل الجواب أنه مجاز لا متنازع كافر للمؤمن باعتبار كثرة تقدم  
الخ قال السيد قوله لم يصح مؤمن لثام وغافل حقيقة بل ياز السلب لثام ما غير مباشرين  
للايمان سواء تفر بالتصديق أو بغيره وأنه باطل للاجماع المذكور وكذا الحال في عالم فانه يصح  
لثام وغافل ولا يتخرج العالم عن كونه عالما بزمه وعقله الجواب أن مؤمنا وكذا عالما المجاز  
في النائم والغافل والاجماع انما هو على إطلاق المؤمن عليه ما في الجملة وأما بطريق الحقيقة  
فلا ويراء أحكام المؤمنين على النائم مثلا لا يستلزم كون اطلاقه عليه حقيقة لغوية الخ  
٨١ (قوله ويخرج بقوله المقصود لا يقصد كاسفل الأرض وما فيه فلا يدعى انتفاء العلم به  
جهلا) فيه أمور الأول أنه يفيدني كذا يسمى الجهل البسيط والمركب عنه لأنه تفر  
انتفاء العلم في كلام المصنف بكلا القسمين فالله هو من عبارته أيضا كلا القسمين فتسكون  
المقصودية شرطهما والثاني أن الكوراني اعترضه بأنه مما لا يبعد عقل ولا نقل ٨١  
(وأقول) هذا الاعتراض مما لا يلتفت عاقل إليه ولا يقول فاضل عليه أما أولان العقل وإن  
لم يبعد علم بسا عد عليه وأيضا فالعقل لا مدخل له في الاصطلاحات على أن خروج ما ذكر قد  
يتناسب حال العقل لأن الجهل لما كان من أوصاف الذم والامور المستقيمة ينبغي اختصاصه  
بما من شأنه أن يقصد لأن غير ما تعذر أو تعسر الإطلاع عليه كان ذلك مظنة العذر في عدم  
ادراكه فلا يذم به فلم يجعل جهلا أو ما نيا فالشارح ثقة مشهور بالثبت والاحتياط في النقل  
لا سيما الاصطلاحات فلا لأنه اطلع من كلامهم على ما يفيد ذلك ما ذكره فلا يذم به عاقل إن  
وعدا ذكره بمجرد الدعوى التي لا يستدل بها من عقل أو نقل والثالث أن خروج ما ذكر ظاهر  
بالنسبة للأرض وأما بالنسبة ليسكان أسفل الأرض من نحو الجن فلا وينبغي أن يكون كاسفل

عما من شأنه العلم لا تخرج  
الجهاد والبهمة من الانتفاء  
بالجهل لأن انتفاء العلم انما  
يقال قياسا من شأنه العلم  
بجفاف عدم العلم ونحو  
بقوله المقصود ما لا يقصد  
كاسفل الأرض وما فيه  
فلا يسمى انتفاء العلم به  
جهلا واستعماله التصور  
بمعنى مطلق الإدراك خلاف  
ما سبق صحيح وإن كان قليلا

الارض ما فوق السموات وما فيها اى بالنسبة للانس مثلاً دون سكان السموات فليست اهل (قوله  
 ويقسم حنفئذ الى قسمين) أى لا حكم معه والى تصور معه حكم وهو التصديق (قلى شيخنا  
 العلامة ان كان الحكم فعلاً للنفس كما مر فالتقسيم صحيح حاصر را لا فلا تروجه عنه وهو قسم  
 من مطلق الادراك كما مر أيضاً ثم على كلا التقديرين لا يصح جعل معنى التصديق التصور  
 المحصور بالحكم والحكم خارج عن حقيقته كما هو قضية عبارة لمناقضه من اتحاد التصور  
 والتصديق فى طريق الافادة وهو القول الشارح وكذا الحكم داخل أما اذا كان فعلاً فلان  
 المركب من شئ وغيره ليس قسماً من ذلك الشئ وأما اذا كان ادراكاً فلان استناده حديثاً من  
 طريقين القول الشارح والخبر وهو خلاف الاتفاق على انهما من جهة واحدة فالصواب ان  
 الحكم وحده معنى التصديق وأنه ادراك كما مر الخ اه (وأقول) أما قوله ان كان الحكم فعلاً  
 الخ فخواجه ان الذى صدر به الشارح فيما سبق كما صرح به صنفه هناك كالا يخفى أنه فعل  
 وحنفئذ فهذا التقسيم الذى ذكره هنا صحيح حاصر وأما قوله وكذا الحكم داخل أما اذا  
 كان فعلاً فلان المركب من شئ وغيره ليس قسماً من ذلك الشئ بخوابه ان لنا ان مختار هذا الشئ  
 وأما ما أورده عليه فهو مبنى على ان التصديق قسم من العلم وليس كذلك وانما القسم على هذا  
 التقسيم التصوري لا يقيد بمسألة الحكم على ان الحكم خارج ولهذا قال الجلال الدواني فى  
 حواشى شرح الشمسية وقد عبرت بقوله العلم تصور فقط وهو حصول صورة الشئ فى العقل  
 أو تصور معه حكم وهو اسناد أمر الى آخره اجاباً وأسلماً ويقال للجمهور تصديق اه ما نصه  
 لا يخفى أن من ذهب الى ان الحكم فعل لا يمكنه تقسيم العلم الى التصور والتصديق بل انما تقسم  
 العلم الى التصور والمقارن للحكم والغير للمقارن له ومن ذهب مع ذلك الى مذهب الامام فى تركب  
 التصديق لا يأتى بفعله كما فعله المصنف بعنى صاحب الشمسية من تقيده الى التصورين  
 وجعل التصديق عبارة عن مجموع القسم الثانى مع الحكم أى كقول صاحب الشمسية كما  
 رأيت اه وقال المولى سعدة الدين فى شرحه ويقال للجمهور التصور والحكم تصديق وهو  
 اصطلاح الامام فذا فى معنى العلم هو التصور المقيد بالحكم لا التصديق الذى هو المجموع  
 المركب من التصور والحكم وحنفئذ يسقط اعتراض أحد هما ان الحكم ليس بعلم لانه فعل من  
 أفعال النفس والعلم كسفة فلا يصح جعل التصديق المركب من العلم وعما ليس بعلم قسماً من العلم  
 اه فالضغنى قول الشارح وهو التصديق راجع لمجموع التصور والحكم لا للتصور المقيد  
 بالحكم كما ظنه الشيخ زبى عليه ما بنى فهو كقول الشمسية ويقال للجمهور تصديق وان كانت  
 عبارة واضحة فان اعتراض الشيخ بان عبارة الشارح موهمة وظاهر فى رجوع الضمير للتصور  
 المقيد لا للجمهور رجع اعتراضه الى المناقشة اللفظية وليست من دأب المخلصين كما شتهر وأما  
 قوله وأما اذا كان ادراكاً كما مر الخ فلذا أيضاً اختيار هذا الشئ وأما ما أورده عليه بخوابه ان  
 اتفاقهم على ان استناد التصديق من جهة فقط بعد ثبوت ان هذا الاتفاق من الجميع معناه  
 ان المناسب ذلك لان غيره فاسد فان أراد بتصويبه المذكور معنى الاولوية فسلم والرجوب  
 بحيث يكون غيره باطلاً فمجموع ولهذا لما قال السيد ان كون التصديق هو الحكم فقط هو الحق  
 ووجهه بان تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتياز كل منهما عن الآخر بطريق يتوصل

ويقسم حنفئذ الى قسمين  
 ساذج أى لا حكم معه والى  
 تصور معه حكم وهو  
 التصديق

به الى آخر ما اطال به قال شيخنا الشريف (ان قلت) لاشك ان كلام الامام والحكيم مسلط  
 في لفظ التصديق فكل من ادعى ما يدعى بالتصديق هذا ولا مساحة في الاصطلاح فلا وجه  
 لقول بان احد الاصطلاحين باطل اي كانه من لفظ الحق قلت المراد اي يكون ذلك هو الحق  
 ان هذا هو المتعبد لفظه وقرضه الواضع دون ذلك اه وقال ايضا اعني شيخنا في شرح العروة  
 ولعل الامام لا يسلم ان المقصود الامتنان اي امتياز كل من القميين من الابرار بالمعنى  
 المذكور اي امتياز كل بطريق يخصه بل يعنى مجرد المعايير وهو حاصل لان كاسب التصديق  
 مركب من كاسب التصديق وسيره والشكل غير الجزء ولا يفتي ما فيه اه واذا عانت جميع ذلك  
 عانت انتفاع الاشكال عن الشارح على جميع التقادير وان لا تنشأ لاختصار الشرح على  
 الاشكال الاعمى اعلامه على كلام الناس وانه اعلم (قوله والمسموع والذهول اي العقل  
 عن المعلوم الحاصل الخ) اقول فيه امران ١ الاول قال شيخنا العلامة اسناد الحصول والزوال  
 الى المعلوم كافي بعبارة مجازي والى العلم نفسه حقيق ان اريد بالعلم انصفه ذات تعلق اوداك  
 التعلق وان اريد به ما قاله الحكماء من انه الصورة الحاصلة عند العقل فاستاذ ذلك الى كل منهما  
 حقيق اذ الصورة المألومة علم وهو معلوم باعتبارين كايين في محله ثم الذهول عن المستند والمطنون  
 والموهوم والمشكوك مسموع على الثاني دون الاول فان قبل وصف المعلوم بالحصول مع الذهول  
 منه تناقض قلت يدفع بان المراد الحصول في الحافظة لا الحصول في الذمكة الذي هو العلم  
 والذهول ياتي الثاني لا الاول وهذا الجواب مسمى على اثبات القوى الباطنة والوجود الذهني  
 الذي يقول به الحكماء وبهذه التحقيق من المتأخرين دون جهة وراستكلمين اه وقوله كايين في  
 محله اي ككتب الكلام قال في المواقف وشرحه وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني اي  
 الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة واذا واداه أنه الصورة الحاصلة ثم قال وهو اي  
 ذلك الموجود الذهني في الذهن هو العلم وهو المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم  
 وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اه  
 وقوله على الثاني دون الاول فيه قائل فان الروكشي نقل عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي انه ذكر  
 التعريف الذي ذكره المصنف في كتابه المسمى بالحدود وزيده بان المعلوم ما يتعلق به العلم فلا يصح  
 ذكره في تعريف السموات واختاره في تعريفه ما يضاف الى العلم والجهل والظن والشك اه  
 والظاهر ان الشيخ ابا اسحق لم يبين هذا على خصوص قول الحكماء وهو واقفيهم في العلم وقضية ذلك  
 ان يكون السموات عنده شاملا للعقل عن المستند والمطنون والموهوم والمشكوك ايضا ثم ما زيف  
 به تعريف المصنف يدفع بما اجاب به شيخنا عن السؤال الذي اوردته وذلك الجواب ما اخذ  
 مما نقله هنا عن شرح المواقف وهو قوله وقد فرق بين السموات والتبيين بان الاول زوال الصورة  
 عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصوله الى سبب  
 جديد اه ويمكن ان يجاب ايضا بما لا يبيح على قول الحكماء وهو واقفيهم وهو ان المراد بالحصول  
 هو الحصول فيما مضى احتراز عن الذهول اي العقل عما يتعلق به العلم لاني الحال ولا في الماضي  
 فلا يسمى هو الا يقال هذا خارج بقوله المعلوم لا ما نقول لما احتل ان يراد به ماس شأنه ان يعلم  
 خصوصاً والمصنف يستعمل في هذا المعنى كافي قوله السابق وقيل تصور المعلوم على خلاف

(والمسموع والذهول) أي  
 العقل (عن المعلوم) الحاصل  
 فيتنبه له بالذات تنبيه بخلاف  
 الذمكة فهو زوال المعلوم  
 فيستأنف تحصيله (مسئلة  
 المحسن) فعل المكلف  
 (المأذون) فيه (واجبا  
 ومندوبا ومباحا) الزاوي  
 للتقسيم



لا يبعد عنه واسطة وفيه نظر ويحاول أيضا فعله المهي عن نوعه لمحو زناه وسرقته وفيه نظر اقرب  
 أي بعد البعد ذهب أحدنا إلى حسن ذلك قالوا حرمه امتثالا لذلك ثم رأيت قول الرافعي في باب الزنا  
 مكنت الباطلة العاقلة يمتحنونا أو حياء فاعلمنا الجلب خلاقا لا يمتحنه قال لأن قوله وأما الله فخذ  
 ليس يزنا قلنا لا نسلم أنه ليس يزنا ولكن لا يوجب الحد اه وفيه ما يؤيد الاستنباط ولا يصيرنا للفرق  
 بين أفعاله التي بصورة العبادات والتي بصورة المعاصي لا ما مودون بتعريضه على الأولى  
 في الجلاء ويستعمل الثانية وتأتي عليه اجلة قلنا ما مل وأما ما يؤيد قوله ما مله عنه ما يشمل ما مله  
 عن نوعه خرج ذلك (قوله أي بالمعنى الشامل بخلاف الأولى) قال المكيال هو العاقل الذي لا يغير  
 إرادة معناه الاختصاص يستفاد في القبح عنه من خلاف الأولى بمفهوم الموافقة وأدخاله في المطوق  
 أولى اه وقد يقال استفادة في القبح عنه من الموافقة لا يكفي في جعله واسطة لغير الحسن من  
 خلاف الأولى لا يستفاد من تشبهه من المكروه بالأولى ولا المساعدة لأن المكروه أعلى وأفضل  
 بالمقارنة لا يكون أدون على ما بقي في محله وكيف يصح قوله فأدخله في المطوق أولى أي من  
 ادخله في الله وهو بل الواجب إبداله أولى وواجب إلا أن يراد أولى من عدم ادخله في المطوق  
 أو ما أوجب له لا غاية ما يلزم ترك مسئلة وهو غير محذور (قوله ترتب المدح والذم) قال  
 شيخنا العلامة الترمذي ومضى على آخر وفعل المدح والذم ليس لازما للحسن والقبح فالمراد  
 ترتب طلب ما أوجزه عما تقترب المدح والذم محتمل له ما قد قوله كما تقتضيه الخ ليس بظاهر اه  
 (وأقول) لا يخفى أن المفهوم من صريح الشارح أن الأمر بالشاء على الشيء تابع للأمر بالشاء  
 الشيء الاتري إلى قوله فانه يسوغ التناهي عليه وإن لم يؤمر به ثم قوله نظر إلى أن الحلت من ما أمر  
 بالتناهي عليه فانه دل على أن عدم الأمر بالتناهي على المباح لعدم الأمر بالمباح وذلك لأن ادخال  
 المباح في الحسن بمعنى ما يسوغ التناهي عليه وإن لم يؤمر به ثم انما جرحه عن الحسن بمعنى  
 ما أمر بالتناهي عليه صريح في أن سبب خروجه عدم الأمر به وإن الأمر بالتناهي على شيء  
 تابع للأمر بالشيء وعلى هذا فيكون المراد في قوله السابق وبمعنى ترتب المدح والذم  
 شرعي أن الشيء الحسن بذلك المدح في ما أمر بالتناهي عليه لكون ذلك الشيء مأمورا به  
 بدليل ذكر ترتيب الثواب عليه لانه انما يكون على المأمورية وحينئذ نقوله كما تقدم تطهير  
 للمراد بالحسن عدم هذا البعض بالمراد به فيما تقدم في التقدير نظر إلى أن الحسن ما أمر  
 بالتناهي عليه كالحسن الذي تقدم في ضمن أن الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعي فاهم  
 نظروا فيه إلى ما ذكره ولا اشكال في هذا المعنى وليس حوالته على ما تقدم حتى يشكل بان  
 ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تقع الحوالته عليه كما ملته الشيخ فاستشكله على أنه قد يمنع توقف  
 الحوالته على التصريح بالمعنى الذي تقع الحوالته باعتبارها ولا يكفي في الحوالته إرادته ويكون  
 تنبيه أعلى إرادته بل قد يمنع حصر الترتيب في الزوم خذاهما يأتي عن المصنف في قوله وبمعنى  
 العقد ترتب أثره فيصنع على قياسه أن يراد ههنا فعل المدح والذم مترتب على الحسن والقبح  
 بمعنى أنه حيث وجد كانا شاعرا بالحسن والقبح وإن لم يؤمر في الواقع فرضنا المباح واليسأل  
 (قوله) والأمكن مجتمع الترتيب وقد فرض جائزه أي وذلك اجتماع التبيين وجواب يمنع ذلك  
 لأن الذي يأتي الوجوب هو حوازه الترتيب مطلقا بجواز وقت العذر فقط كما هو المراد بمسألة أكثر

(وقال امام الحرمين ليس  
 المكروه) أي المعنى الشامل  
 بخلاف الأولى (قبحا) لانه  
 لا يلزم عليه (ولا حسنا) لانه  
 لا يسوغ التناهي عليه بخلاف  
 المباح فانه يسوغ التناهي  
 عليه وإن لم يؤمر به على أن  
 بعضهم جعله واسطة أيضا  
 فنظر إلى أن الحسن ما أمر  
 بالتناهي عليه كما تقدم في أن  
 الحسن والقبح بمعنى ترتب  
 المدح والذم شرعي (مسألة)  
 جائز الترتيب سواء كان  
 العمل أيضا أم متعده (ليس  
 واجب) والأمكن مجتمع  
 الترتيب وقد فرض جائزه

الفقهاء فمأذ كرفا لا لازم كونه جائزا الترك وقت العذر وغير جائزا الترك في سائر الارقات أو نقول في  
 غير وقت العذر وليس هذا اجتماع التقيض لاختلاف زمني النفي والاثبات وفي قول الشارح  
 الآتي ونحوه ان الترك لهم لعذرهم اشارة الى ذلك ويمكن ان يحمل على ذلك قول شيخنا العلامة  
 وقد يدفع التناقض بان شرطه وهو اتحاد الجهة متفق هنا كما أوما اليه الشارح في تقرير دليل  
 المخالفة اه (قوله وقال أكثر الفقهاء الخ) قال صدر الشريعة في التتقيح ثم هو اى الوقت يجب  
 انفس الوجوب لان سببه الحقيقي الاجتناب القديم وهو ترتيب الحكم على شيء يظهر فكان هذا  
 اى الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها اى انفس الوجوب بالنسبة اليها ثم لفظ الامر سببا لثبته  
 ما وجب بالايجاب المرتب للحكم على ذلك الشيء اى الوقت فيكون اى لفظ الامر سببا للوجوب  
 الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو ان تغال ذممة المكلف بالشيء  
 والثاني هو لزوم تقرير الذمة مما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبتت  
 الذمة في النعمة اى وبثرت في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل  
 الوجوب وأيضا القضاء واجب على الممنوع عليه والناتج والمرضى والمسافر والاداء عليهم  
 لعدم الخطاب ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه  
 اى سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت اه وقوله ثم هو سبب لنفس الوجوب الخ  
 قال في التلويح يريد ان هذا وجوب بار وجوب اداء وجود اداء لكل منها سبب حقيقي وسبب  
 ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الاجتناب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء  
 سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه  
 الحقيقي خلق الله تعالى وادائه وسببه الظاهري استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجيبة  
 بتلويح شرائط التأثير فهي لا تتكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول نحر الاسلام ولهذا  
 اى ولكون الوجوب جبر من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل  
 اذ لو كانت قبله لكانت اجمع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه اوع مع وجوب الاداء وقد عرف  
 ان المعترف به صحة الاسباب وسلامة الآلات فنعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في  
 بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة  
 سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري وجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة  
 الحقيقية أما فعل الاداء فمعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اه وقوله والفرق  
 بين نفس الوجوب ووجوب الاداء الخ قال في التلويح اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على  
 اختلاف عباراتهم في نفسه يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل  
 والعقاب في الاجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل  
 وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الا مع من الاداء والقضاء فاذا  
 تحقق السبب وجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء  
 وان يبدى في الوقت مانع شرعي أو عقل من بعض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان  
 ارتفاع المانع ويثبت افتراق ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء  
 بناء على ان المعترف به وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسباب الوجوب على ذلك الشخص

(وقال أكثر الفقهاء يجب  
 الصوم على الحائض  
 والمرضى والمسافر) قوله  
 تعالى فمن شهد منكم الشهر  
 فليصمه وهو لا يشهدوه  
 ويجوز الترك لهم لعذرهم  
 اى الحائض المانع من  
 الفعل وأيضا والمرضى  
 والمسافر اللذين لا ينعان  
 منه ولا نه يجب عليهم القضاء  
 بقدر ما طاقتهم فكان المأني  
 به بدلا من الغائت

وعلى هذا يكون فعل النائم والمأثم ونحوهما قضا وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى  
 لا يكون فعل النائم والمأثم ونحوهما قضا لعدم الوجوب عليهم بعد ايل الاجماع على جوار  
 الترتلوعهم يقول بالوجوب عليهم معنى انه عا د السبب وملاحة الحمل وتحقق الزوم لولا  
 المانع ويسمي وجوباً بدون وجوب الاداء وليس هذا التعبير عبارة ثم حكى اختلاف الحنفية  
 وان بعضهم ذهب الى عدم الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات المدنية وبعضهم  
 ذهب الى الفرق بينهما وأطال في بيان ذلك ثم مازع في المرق اه وقوله وحينئذ افتروا على  
 تقدير القول بتأخير الوجوب الى زمان ارتقاء المانع كما في الحوائش الحسرية وقوله وليس  
 ذلك الاتعير بصاروة أى لانه ليس الامذهب الحنفية لان مرادهم ينصق للزوم بتحقيق لزوم  
 الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم ينصق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع  
 مبكون عين ذهيم ولا يصح عنده هذا البعض من الفرق القائلين بتأخر الوجوب الى زمان  
 ارتفاع المانع كذا في الحوائش الحسرية أيضاً واذا افتروا ذلك فالقول الاول الذي حكى عليه  
 المصنف يوافق المقول من العروة الاولى التي هي الوجه وفيكون الوجوب قد تأخر الى زمان  
 ارتفاع المانع ويكون ثبوت القضا بعد ذلك لسبق الوجوب في الجملة لكن قضية تقرير  
 التلويح انهم لا يقولون بوجوب انه عا د السبب وقضية تقرير التلويح خلافه حيث أجاب من  
 جهتهم عن دليل أكثر السقاهان وجوب القضا اعماً وقف على سبب الوجوب وقال في شرح  
 تعريف القضا السابق قبلاً لمسبق له مقتض من غير المستدرك كما في قضا النائم الصلاة  
 والمأثم الصوم فانه سبق مقتض لعل الصلاة والصوم من غير النائم والمأثم لانهما  
 وان انعقد سبب الوجوب أو التذب في حقه هو الوجوب القضا عليه ما أؤيده اهما اه  
 الان يفرق بين قولنا وجوب انعقاد سبب وقولنا انعقاد السبب فالاول معنى على ثبوت المحاطة  
 حال العذر والثاني على عدم ثبوتها حال العذر لكن السابق الى الفهم من قسمة فهم انهم  
 لا يريدون بوجوب انعقاد السبب ثبوت المحاطة حال العذر بل مجرد ادراك السبب الذي  
 يترتب عليه وجوب القضا من غير مخاطبة حال العذر ومما يدل على ذلك ان الصحيح من دعاه ان  
 مخاطب غير مخاطبة في الحال فقد قال النووي في شرح المذهب اجمع المسلمون على انه لا يجب  
 على المأثم الصوم في الحال ثم قال الوجه ورليت مخاطبة به في زمن الحيض واعا يجب  
 القضا بامرح به وذكر بعض اعمامنا وجه انها مخاطبة به في حال الحيض وتؤمر بتأخير اه  
 ويوافق هذا الوجه ما نقله المصنف عن أكثر الفقهاء والزر كشي عن المذهب نقله الشيخ ابى  
 حامد حدث قال وقد قال الشيخ أبو حامد الاسفراييني في كتابه الاصول ان مذنباً له يجب عليه  
 أى المأثم والمرضى والمساقر في الحال الا انه يجوز لهم تأخيره الى زوال العذر اد ومع ذلك  
 قد يعبرون بأنه يجب عليه وجوب انعقاد سبب ولهذا قال شيخ الاسلام في شرح منجه به داني  
 وجوب الصوم على المأثم ونحوها وجوبه على السكران والمغنى عليه والمأثم ونحوها  
 عندهم غير وجوبه عليهم وجوب انعقاد سبب كما تقرر ذلك في الاصول لوجوب القضا عليهم  
 كما سابق ومن ألحق بهم المرتد في ذلك فقدسه اغان وجوبه عليه وجوب تكليف اه فالتلويح  
 ككيفية حل التعبير بالوجوب على وجوب انعقاد السبب حتى لا يخالف ما قرره ولا من ثنى

الوجوب فانه صريح في التمس لم يريدوا بوجوب العقاد السبب الخاطئة حال العذر والا كان  
 مناهيا لذلك التمس فلا يكون ذلك الحمل مقيدا ولا يصح أن يكون أراد بقى الوجوب بقى وجوب  
 الاداء مع الاعتراف باصل الوجوب لانه خلاف الصريح في مذهبه كما تقدم عن التورى وحينئذ  
 يمنع تفرقة التلويح بين الفرقة الاولى والفرقة الثالثة لانه لا مخالفة بينهما وقوله وليس هذا  
 الا تعبير عبارة لانه على هذا ليس تغيير عبارة بل تغيير معنى اللهم الا أن يريد بالفرقة الثالثة الوجه  
 المحكي في كلام التورى السابق عن بعض أصحابنا لكن بشكل حينئذ اطلاقه حمل وجوب  
 السبب على الخاطئة حال العذر فليست أملا وأما نقله عن أكثر الفقهاء فالمناسب حمله على القول  
 بالفرق بين الوجوب وجوب الاداء الذي نقله التلويح عن بعض الحنفية وبواقفه الوجه المحكي  
 في كلام التورى المنذكر ولكن بشكل حينئذ الجواب الاتي في كلام الشارح كما ستأتي  
 الاشارة اليه وأما ما يأتي عن الامام فله مناسبة في المقول عن الفرقة الثانية فليست أملا (قوله  
 وأجيب بان شهود الشهم الخ) قال شيخنا العلامة يعني ان وجوب الصوم له سبب وموقع ولا  
 يتحقق الا بوجود سببه والتمهاته وهو العذر المذکور فالاستدلال بالآية على الوجوب في  
 محل العذر غير صحيح (وأقول) يمكن أن يقال ان هذا الاعتراض لا يصح على القول بالفرق بين  
 الوجوب وجوب الاداء السابق بيانه وتقدم انه المناسب لقول أكثر الفقهاء وذلك لان المانع  
 انما يمنع وجوب الاداء لا اصل الوجوب وقد يدعى ذلك ان المعسر اذا اشتري مثلا في ذمته يتحقق  
 أصل الوجوب دون وجوب الاداء فلا يمكن عذره الذي هو الاعسار انما يمنع أصل الوجوب  
 ثم أملا (قوله وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب الى قوله لا على وجوب الاداء  
 الخ) فيه بحثان وجهين أحدهما شيخنا العلامة قال هذا لا يلاقي ما أجيب به عنه وهو الدليل  
 الثاني لان الاستدلال به من حيث ان وجوب القضاء بقدر الفاقث يدل على ان القضاء يدل على  
 الفاقث وكونه بدلا عنه يدل على ان الفاقث واجب كبذله والالم يكن بدلا بل مقتضاها وهو  
 اشكال حسن والثاني ان قوله في الجواب لا على وجوب الاداء يقتضي أن أكثر الفقهاء  
 يقولون بوجوب الاداء وهو مجموع لما تقدم ان المناسب لهم القول بالفرق بين الوجوب  
 وجوب الاداء فهم لا يقولون بوجوب الاداء حال العذر بل باصل الوجوب وتعلق الخطاب مع  
 تأخر وجوب الاداء فلهذا قال لا على الوجوب ويمكن أن يجاب عن الاول بان المراد بالقضاء في  
 قوله بان وجوب القضاء معناه وجوب القضاء على الوجه المذكور أعني كونه بقدر ما فاقته  
 المشعر ذلك بيانية فخال الجواب لانهم ان كون القضاء بقدر ما فاقته المشعر بالبدلية يتوقف  
 على سبق نفس الوجوب بل يكفي فيه سبق ادراك سبب الوجوب أملا لا يجوز ان يكون مجرد  
 ادراك سبب الوجوب محصيا لكون القضاء بقدر ما فاقته بالبدلية اذ يكفي في تحققها ان كان  
 يجب لولا العذر لا بد لني ذلك من دليل وعن الثاني بان المراد بوجوب الاداء هنا وجوبه متأخرا  
 الى زوال المانع بمعنى انه يجب في الحال أي مخاطب ويلزم ان بوجوب الفعل عند زوال  
 المانع وبانه اشارة الى منازعتهم في الفرق وانا لا نعتقل من الوجوب الا بوجوب الاداء وقد  
 نازع في التلويح في الفرق بعد ان حققه حيث قال وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب  
 هو اشتغال الذمة بفعل أو مال وجوب الاداء لزوم تقريخ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان

وأجيب بان شهود الشهم  
 موجب عند انتهاء العذر  
 لا مطلقا وبان وجوب القضاء  
 انما يتوقف على سبب الوجوب  
 وهو هنا شهود الشهم وقد  
 تحقق



للفعل معنى مصدر ياءه والافتقار ومعنى حاصل بالصدر وهو الحالة المخصوصة فزوم وقوع تلك  
الحالة وتوقف الوجوب وزوم ايقاعها وانما وجهها من العدم الى الوجود وهو وجوب الاداء  
وكذا في المالى لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب وزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء  
فالوجوب في كل منهما صفة قلتي آخر فلهذا وجه افتراقه في المعنى ثم انه ما يقتضيان في الوجود  
أما في البدل فكما في صلاته بالسائم والسائى وصوم المسافر والمريض فان واقع الحالة المخصوصة  
التي هي الصلاة والصوم لازم تقرا الى وجود السبب وأهلية العمل وايقاعها من هؤلاء فلا يلزم  
لعدم الخطأ بوقوع المانع وأما في المالى فكما في النسي إذا اشترى الرجل شيئا بدينار غير مضاف  
اليه بالعين فإنه يجب في الشعة ضرورة افتقار السبع بالدين ولا يجب ادائه إلا بعد المطالبة هذا  
حاصل الاستدلال وبه نظرا لأنه أن لا يلزم وجود الحالة المخصوصة عقبة السبب لزوم  
وجودها من ذلك الشخص كالسائم والمريض مثلا فزوم وقوع الفعل من الاختيارى من  
الشخص بدون لزوم ايقاعه اي ليس بمعتق بل وزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بشروط  
وبعد كما يلزم الوقوع يلزم الافتقار وان لا يلزم وجود تلك الحالة في الجملة فهو هذا ما ذهب اليه  
وهو والشافعية من ان الفصل لا يكون بغير سابقة الوجوب على ذلك الشخص والمحال  
على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص ايقاعه الياء فلم يثبت وجوب بدون  
وجوب الاداء فكان بينهما فرق يمسر التبع عنه فان المعتبر بلزمه في حال قيام العذر ان  
يوقع الفعل بعد زوال العذر لأدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الدين عند المطالبة  
ولا يلزمهما الايقاع والاداء الى الحال فالوفا ان الوجوب عزوم ايقاع الفعل واداء المال في  
زمان ما بعد تقرر السبب وجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعد اياه لكن لا يجب  
عن النظر باختيار الشق الاول ومنع قوله فزوم وقوع الفعل الخ لان ما ذكره اعم لا يكون غير  
معتقولا وغير مشروط لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختيارى منه في تلك الحالة وليس  
كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به بل هو صريحه أيضا في آخر كلامه  
وقوله كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ممنوع لانه كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع في تلك الحالة كما  
اذا زال العذر في وقت ما لم يمتدح الوجوب المزمع وزوم وجوب الاداء الى آخر الوقت  
بذلك انه لا يأن بالتأخير في الاول بل في الثاني اه (وأقول) لا يصح ان العلة أشار في الشق  
الاول الى امر من أحد جملة انه ان لا يلزم وجود الحالة المخصوصة عقبة السبب لزوم وجودها  
من ذلك الشخص في الحال أى قبل زوال العذر فزوم وقوع الفعل الاختيارى من الشخص  
بدون لزوم ايقاعه ليس بمعتقولا ولا مشروط وعلى هذا يكون قوله عقبة السبب أى قبل  
زوال العذر متعلقا بكل من اللزوم والوجود والثاني انه ان لا يلزم وجود الحالة المخصوصة  
لزوم وجودها بعد زوال العذر على أن يكون زمان اللزوم هو الحال أى قبل زوال العذر وزمان  
الوجود الملائم بعد زوال العذر وبعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع فأما الامر الاول  
فقد اشار اليه بقوله ان لا يلزم الحالة المخصوصة عقبة السبب الخ لعل ان عقبة أى قبل زوال  
العذر متعلق بكل من اللزوم والوجود وأما الثاني فقد اشار اليه بقوله وبعد اياه وبعد تلك الحالة  
التي هي حالة العذر أى بعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ويثبت ذلك لانه ان يدفع

قول المجيب بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذرياته ان اراد لزوم وقوعه حيثئذ أى فى آخر  
 أزمنة الزوال مثلا بدون لزوم ايقاعه حيثئذ فهو غير معقول لان المعنى الذى جعله غير معقول  
 اذا أريد الوقوع حال العذر موجودا اذا الوقوع بغير ايقاعه منقطع الا ان يقولوا بوقوع  
 التكليف بالمحال وهم لا يقولون به أو مع لزوم ايقاعه فلم يثبت لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع  
 وقوله لانه كثير الخ يانه ان اراد بوجوب الوجود اذا زال العذر فى وسط الوقت لزوم الوقوع  
 حيثئذ أى فى آخر أزمنة الزوال مثلا بدون لزوم الايقاع فهو غير معقول أو معه لم يثبت انفراد  
 أحدهما عن الآخر (فان قلت) فاذما تمت معقولة لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع فانتقول  
 فى الدين المؤجل فانه لازم ولا يلزم ادائه قبل الحلول أو المطالبة (قلت) لزوم الاموال اوسع من  
 لزوم العبادات يدل على ان المال قبله من لم يتأهل للخطاب بوجه كالصبي الذى لا يعزو الجحون  
 فانه لو اطلب شيئا لم يمتد له فى ذمته لان ثبوت الاموال فى الذمة ليس من قبيل التكليف بخلاف  
 العبادات ليس القصد منها الا التكليف والامتحان فلا يتجه ان تتعلق وتثبت الا فى ذمته من  
 كل تأخر لها ولها وثيقهم الخطاب بخلاف ان أصحاب الاعدا ليعدم تأهلهم أو نقصه أو عدم فهمهم  
 الخطاب (قوله لانه لا يجب الاداء) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان وجوب الاداء ان  
 اريد به الوجوب فى الجملة أى عام من الوجوب على المقاضى أو غيره منعت المازمة فى قوله  
 والا إلخ وان اريد به الوجوب فى حق المقاضى كما يدل عليه آخر كلامه أى قوله وجوب الاداء فى  
 حقه لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب لجواز التوقف على الوجوب فى الجملة كما  
 مر من عابه ابن الحاجب وغيره فى تعريف القضاء حيث قالوا استدرا كالمسابق له وجوب  
 مطلقا (هـ) (وأقول) جوابه باختصار اننى اثنى فى قوله لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على  
 السبب إلخ قلنا الحصر فى قوله انما يتوقف إلخ اضافى الى لا يتوقف على وجوب الاداء لانه لا عمل  
 على المقاضى بل يكفى فيه ادراك السبب الوجوب وانما قصر عليه مع انه ذكر فى تعريف القضاء  
 الوجوب فى الجملة لانه لو وجد له لا يكفى فى وجوب القضاء فان لم يدر السبب لا يجب عليه  
 القضاء وان تحقق الوجوب فى الجملة بل قد يفتى الوجوب فى الجملة ويجب القضاء لادراك السبب  
 كالوعى العذر جميع المكلفين فانه لا وجوب حيثئذ مطلقا مع وجوب القضاء على من ادرك  
 السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقيا وان لا يتوقف الاعلى ادراك السبب لان القضاء  
 دارمه وجودا وعدمه بخلاف الوجوب فى الجملة اذ قد يوجد ولا يجب القضاء لعدم ادراك  
 السبب وقد يفتى بان عم العذر ينهض الخلق ويجب القضاء على من ادرك السبب وبذلك يظهر  
 حسن ما صنعوا وسقوط هذا البحث ويظهر انه لا يكفى فى تعريف القضاء قولهم استدرا كما  
 السابق له مقتضى مطلقا بل لابد من اعتبار ادراك السبب اللهم الا ان يريدوا بسبق مقتضى  
 ما يشمل سبقه بالامكان بمعنى انه لو وجد مكلف حال عن المنع جوطب ولا يتحقق انه لا يدعى اعتبار  
 ادراك السبب من البواعى والعدول قليلا (قوله وقال الامام عليه) أحد الشريين قال  
 الكوراني ان ايراد ان الواجب عليه ابتداء أحد الشريين ليكون من قبيل الواجب الخير  
 كتحال الكفارة على ما ذهب اليه بعض الشارحين فليس كذلك لان الصوم عزية والافطار  
 رخصة وان ايراد ان الشرع بالاحوال الافطار لعذر بالسفر فليس فى كلامه زيادة فائدة (هـ)

لاعلى وجوب الاداء والا  
 لاوجب قضاء اظهر مثلا  
 على من نام جيع وقتها لعدم  
 تحقق وجوب الاداء فى حقه  
 لغفلة (وقيل) يجب الصوم  
 على (المسافر دونها) أى  
 دون الحائض والمرضى  
 لقدرته المسافر عليه ويجوز  
 الحائض عنه شرعا والمرضى  
 حاشا للجملة (وقال الامام)  
 الرازى يجب (عليه) أى  
 على المسافر دونها  
 (أحد الشريين) الخارج  
 أو آخر بعده قائم ما أتى به  
 فقد أتى بالواجب كاف  
 خصال كفارة العيدين

(وأقول) ما ذكره بعض الشارحين وهو الحق المحلى صرح به الامام نفسه فقال وأما المسافر  
فوجب عليه صوم أحد الشهرين أما الشهر الحاضر أو شهر آخر أو ما غاب عنه كان هو الواجب  
كما قلنا في الكفارات الثلاث اه بحررته فتدبره فيه ونسبته الى ذهاب بعض الشارحين  
التصوير الجيب والتساهل الغريب وما أورده عليه لا ينافيه لأن كون الصوم غزوة  
والامطار خمسة لا ينافي تخييره بين الشهرين وان الواجب عليه أحدهما بل نقول الصوم  
الذي هو غزوة هو أحد الشهرين عند الامام (قوله والطلب القلبي) قال الزركشي تابع فيه  
الشيخ آباءه حتى قال لا فائده لأن تأخير الصوم حالة العذر ينافي بخلاف والقضاء بعد زواله  
واجب بخلاف قلت لكن هل وجب بامر جديد وبالامر الاول هذا فانه ونقل ابن الرافعة  
ظهور قائده في وجوب التعرض للاداء والقضاء في النية اه كلام الزركشي وزاد المصنف  
في شرح المباح فائدة أخرى فراجعها وادفعه فهم عاتقه ابن الرافعة ان المانع اذا صام شهرا  
بعد رمضان كان اذا اعتد الامام وهو المتأخر من قوله ان الواجب أحد الشهرين الخ لكن  
رايت في بعض الهوامش التسوية لبعض العلماء استشكل قول الامام بانه لو كان من  
الواجب الخ لم يكن أحد الشهرين اداء والاخر قضاء اه وقضيه ان كون الاخر قضاء محل  
اتفاق وفيه نظر والظاهر اه من تصرفه وانه ممنوع وكذا قياس القول الاول لكن صرح قول  
الشارح هنا وجوب القضاء الخ وظاهر ما صرح في شرح تعريف القضاء خلافه (قوله لأن ترك  
الصوم حالة العذر ينافي اتفاقا) قال في التلويح قوله ولا اداء عليهم اعدم الخطاب فان قيل فينبغي  
أن لا يكون صوم المريض والمسافر اداء الواجب واما بالامور به قلنا به الشرع وجوه  
الخطاب ولزم الاداء كما في الواجب الخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحدا على التعيين  
اه (قوله والاصح ليس المتدوب مكلفا به) فان قيل هل ترك المتدوب اكتفاء بانه بالخطاب  
فيه من قوله الا في ومن ثم كان التكليف الرام مآذنه كلفة لاطلعه خلافا لافاض كان ترك المكروه  
وذلك الاولى اكتفاء بالعلم بالخلاف فيهما من ذلك أو لا فردهما بالترك كالتدوب قلت  
لعل الحامل له على ذلك وقوع الخلاف بينهم في المتدوب بخصوصه ولم يقع بينهم في خصوص  
المكروه وخلاف الاولى فارتصر عليهم بافرادهما بخلاف (قوله وكذا المباح) فان قيل  
هل عبر بقوله والاصح ليس هو المباح مكلفا به انه اخصر قلت ذكرهما من الحسن الاشارة  
بقوله ومن ثم الخ الى اولاهما لانها احتجنا كالاصول ولوجهها كانت الاشارة الى بعض الجملة  
وليس يستحسن (قوله أي من هنا هو ان المتدوب) قال شيخنا العلامة لم يدركه في ذلك  
المباح كما هو ظاهره لان انتفاء التكليف بالمباح لا مدخل له في العدول عن التعريف بالطلب اليه  
بالالزام اه (وأقول) فيه نظر لان التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح فبقائه  
لو كان المباح مكلفا به امتنع تعريف التكليف بالالزام تعريفه بما يحصى الكونه حينئذ غير جامع  
لغروح التكليف بالمباح عنه فالعدول الى التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف  
بالمباح قطعاً وان لم يتوقف عليه العدول اليه عن التعريف بالطلب ما دخل فيه ما ذكرنا ثبته قطعاً  
ويجيب بان مراده انه لا مدخل له بالنسبة لكل من العدول عنه والعدول اليه وان كان له  
مدخل بالنسبة للمجموع واعلم ان قول الشيخ اليه بالالزام فيه اعمال صغير المصدر وقد تقدمت

(والخلق لقلبي) أي داجع  
الى الانتقادون الحق لان ترك  
الصوم حالة العذر ينافي اتفاقا  
والقضاء بعد زواله واجب  
اتفاقا (ولي كون المتدوب  
مامورا به) أي معنى بثلث  
حقيقة (خلاف) مبق  
على ان أم حقيقة في  
الاجابات كمسفة اقل فلا  
يسمى وجهه الامام الرازي  
أوفي القدر المشترك بين  
الاجابات والندب أي طلب  
الفعل فيسمى وجهه  
الامدى أما كونه مامورا به  
يعنى انه متعلق الامر أي  
صبيحة اقل فلا نزاع فيه  
سواء قلنا انها مجاز في  
السلب أم حقيقة فيه  
كالاجابات خلاف يأتي  
(والاصح ليس) المتدوب  
(مكلفا به وكذا المباح) أي  
الاصح ليس مكلفا به (ومن  
ثم) أي ومن هنا هو ان  
المتدوب ليس مكلفا به

مناقشة الشيخ للشارح في مثل ذلك فسيحان من لا يغفل (قوله أي من أجل ذلك) قال شيخنا  
 العلامة مقتضاه ان انتفاء التكليف بالمندوب عنه لتعريف التكليف بالالزام ومقتضى كلام  
 العضد عكسه الخ والكلام قال وبذلك أي المقتضى المذكور صرح الشارح وفيه نظر لان  
 البناء على العكس الخ وأقول لاشبهة لما قل في صحة كل من الامرين فانه يقترب على انتفاء  
 التكليف به في نفس الامر صحة التعريف المذكور كما يقترب على صحة التعريف المذكور  
 نعم في اجتماعهما انتفاء التكليف به ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بصحة كل منهما وان العكس  
 أحسن والسيد الدهودي ذكر ان بينهما تلاؤما فيصيح تقرير كل منهما على الآخر كما  
 لا يخفى اه وقد يرجح صنف المصنف بعد تسليم أرجحية العكس بان ماسلكه قد يخفى وقد يتوهم  
 منه من صنيع غيره فارتكبه تنبيها على صحتها فليتأمل (قوله فعنده أي القاضي المندوب  
 والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى مكافيهما) لا يخفى ظهور وجه ذلك بناء على مذهب  
 القاضي ان التكليف طلب مافيه كفاية لان في الذنب طلب الفعل وفي الكراهة وخلاف الاولى  
 طلب الترتل كما الطلب الذي هو معنى التكليف شامل لهما فاجب مع ظهور ذلك من قول  
 الكوراني مائه ونقل المصنف عن القاضي ان يكره بالافلا في انه يقال المندوب والمباح مكلف  
 به وزاد بعض الشارحين المكروه أيضا وزاد الاستاذ معه (وأقول) ان صح هذا النقل عنهما  
 بوقول بان مرادهما ان هذه الثلاثة من الاحكام الشرعية معتبرة في معرض التقسيم لان كون  
 الحكم الشرعي عبارة عن الايجاب والتعريم على الاستربة ولا يخفى على أحد بخلاف الاحكام  
 الثلاثة اذ ربما تشبه على من لا تحقيق عنده ولا يظن به هؤلاء الأئمة ان يعتقدوا ان المباح  
 والمكروه يلزم به المكاتب أو يطلب منه على وجه الطاعة اذ التكليف لا يتناول أحدهما  
 اه وفيه أو هام لا يخفى منها نسبة الى المصنف انه نقل ان المباح مكلف به عن القاضي ومقتضا  
 ذلك عدم فهمه عبارته ولوقد انشبه بما عانى كلام المصنف المحقق المحلى في حلها كان خيرا له  
 ومن ارعاه ان الذي نقله المصنف عن القاضي في المندوب انه يقال المندوب مكلف به وانما الذي  
 نقله انه مكلف به وكأنه لم يعرف الفرق بين التعيين مع ظهوره ومنها زعمه ان بعض الشارحين  
 زاد المكروه مع ان هذا ليس زيادة في بعض الشارحين بل هو داخل في الطلب في قول المصنف  
 لا طلبه خلافا للقاضي فلم يعرف المراد بالطلب وتوهم اختصاصه بطلب الفعل لقوله خبرته  
 بالكتاب بل وباصل هذه المسئلة فانها لا تنفي هذا الكتاب ومنها التوقف في نقل المصنف حيث  
 قال ان صريح مع ضعف اطلاعه جدا وكون المصنف أبا عذرة نقول هذا الفن خصوصا العزرة  
 والغفلة ومنها التاويل الذي ابتداء فان فساد مع برودته مما لا يخفى على من له أدنى عقل ومنها  
 توهم ما لا يتوهمه أقل الطلبة من أن معنى المنقول عن هؤلاء الأئمة ان كلا من المكروه والمباح  
 يلزم به أو مطلوب حتى اشكل عليه واحتاج الى تأويله القاسد بالارد وانما معناه بالنسبة  
 للمكروه كما لا يخفى على عاقل فاضل ان المكروه مطلوب الترتل فقد كف بتركه أي طلب  
 تركه لان التكليف عند القاضي الطلب كما ان الحرام مكلف به أي مطلوب الترتل كما ان المباح فقد  
 صرح الاستاذ بنفسه بمعنى التكليف به مع اعتراض غيره عليه والجواب عنه كما يصرح بذلك  
 قول الزركشي وقال الاستاذ الاباحة من التكليف على معنى اننا قلنا اعتقادا باختره ورد بان

أي من أجل ذلك (كان  
 التكليف الزام مافيه كفاية)  
 من فعل أو ترك (لا طلبه)  
 أي طلب مافيه كفاية من  
 فعل أو ترك على وجه الزام  
 أو لا (خلافا للقاضي) أي  
 يكره بالافلا في قوله بالتأني  
 فعنده المندوب والمكروه  
 بالمعنى الشامل لخلاف  
 الاولى مكلف بهما كالواجب  
 والحرام وزاد الاستاذ أبو  
 اسحق الاسفرايني على ذلك  
 المباح ف يقال له مكلف به  
 من حيث وجوب اعتقاد  
 اناخته تيمنا للاقسام والا  
 فغيره مثله في وجوب  
 الاعتقاد (والاصح ان المباح  
 ليس بجائز لواجب) وقيل  
 انه جنس له

العلم يحكم المباح خارج من نفس المباح واعتذر والمقترح عنيه بان الاباحة لما لا يزمها وجوب  
اعتقاد ان الفعل مباح والوجوب من التكليف فقد لازمته معاقبه كلفه فاطلق عليه انهم من  
التكليف لاجل الملازمة اهـ فتح تصريح القائل بمراده واعتراض غيره عليه ثم الجواب  
كيف يفهم من كلامه المعنى المذكور ثم يقول بنا ويل فاسد بارد بما قلنا فانه لم يعتذر  
المقترح وبما يجري في غير المباح الا ان يجاب بالاستفتاء عنه في غيره فليتامل (قوله لانهم  
ما ذن في فعلها) قال الكمال الاذن بالمعنى اعني كون المباح جنسا للواجب هو الاستدلال  
بصدق الجنس على النوع وبغيره لا يصدق شي على الجنس والنوع كما فعل الشارح فليتامل اهـ  
(واقول) جوابه اما اوله فافهمه الشارح هو صدقهم واما ثانيا فهو ان حاصل ما قلناه الشارح  
هو الاذن المذكور لانه استدلالا بشرط كما في الاذن في فعله ما مع اختصاص الواجب بقوله  
المنع من الترك ولا يعني ان حاصل هذا ان المباح اعم لانه اذا شارك الواجب في الاذن المذكور  
واما ذكره بما ذكر كان هو اعم منه والاعم من شي بالضرورة يصدق عليه وعلى غيره واما آخر  
الشارح هذا الطريق لاهرين الاول الاستعراض صورة الاعتراف صريح بما هو ظاهر  
مدعى الخالف فانه لو قال لانه يصدق عليه وعلى غيره كان في صورة الاعتراف صريح بما هو ظاهر  
في الاستعراض عن ذلك وان كان في تقرير دليل الخالف مع حصول المقصود وجماد كره ولعل هذا  
دقائمه التي خفيت على المعترض والثاني التوطئة لمقابله قوله واخص الخ بقوله قلنا  
واخص الخ وحقيقة الكمال اما ان يدعى ان الشارح لم يرتكب ذلك الاذن بحسب المعنى كما  
هو ظاهر كلامه واما ان يدعى انه لا فائدة للعدول عن التصريح به وقد ظاهرا فدفع كل من ماله  
دو الشارح (قوله فلا خلاف في المعنى) قال شيخنا العلامة حاشية اثبات معنيين للمباح والذى  
يقطع به الظرفي كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المباح وانه لا معنى له غيره قال العبد  
الى آخر ما حكاه عنه مما وافق ما ادعاه وعقبه بقوله وما قاله الشارح بقضى الى ان قول المصنف  
والاصح غير صحيح اهـ (واقول) جميع ما ذكره مما يشجب منه ومنه في التساهل والاقتصاف اهـ  
مراجعة العبد ووطئه المحصار الاصول وكلام اهله فيما فيه او انه يتجسس بحالته ما فيه وكل ذلك  
مما لا يليق بالعاقل فضلا عن القاضل وتم استدراك الائمة على العبد وكفاته من الاصول  
ومما سمته كالا يتحقق على من له حظ من سعة الاطلاع ومراجعة كلام الناس فاما قوله والذى  
يقطع به الظرفي كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المباح فمضى امره الاول انه كان  
الواجب ان يقول الظرفي كلامه بافراد الضمير الرابع للعبد فانه لم يفتقر كلام غيره كما يقطع  
به ما وقع فيه واهل البيت لا يبتدل الا بكلامه والثاني انه كيف يسوغ لعقل ان يدعى قطع الظرفي  
كلامهم بان خلاف العبد وادعى على المباح بمعنى المباح مع طه وراسته لذلك فانه لا يتصور  
تركيب الواجب من الصيريين القسمل والترك والمنع من الترك حتى يدعيه العبد ولا يتصور  
خلافهم فيه لان حاصل ذلك انه يعتبر فيه جواز الترك وعدم جواز الترك وهما اقتضيان (فان  
قلت) عذري في ذلك متابعة العبد (قلت) اما اوله فانه لم يدع القطع المذكور واما قال ظن  
قوم ان المباح جنس الواجب وهو باطل الخ فيصور ان يكون مراده ان فلتسم ما ذكره ب  
ما قلناه واما ثانيا ليس كلام العبد مما يتعبد به خصوصا مع اشكاله ونصريح غير بخله لانه

لانهم ما ذن في فعلها  
واخص الواجب بقوله  
المنع من الترك قلنا واخص  
المباح أيضا بقوله الاذن  
في الترك على السواء فلا  
خلاف في المعنى اذا المباح  
بالمعنى الاول أى الماذن  
فيه جنس الواجب اتفاقا  
وبالمعنى الثاني أى المخرجه  
وهو المشهور وغيره جنس له

والثالث ان مما يبطل قطعه المذكور وقول الاصنافي في شرح مختصر ابن الحاجب بعد تقرير  
كلامه على غير المذقول عن العضد مانصه والحق ان النزاع لفظي وذلك لانه ان اريد بالمباح  
الماذون فقط فلا شك انه مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا وان اريد به الماذون مع  
عدم المنع من الترك فلا شك انه يكون نوعا مباينا للواجب فلم يكن جنس له اه وقول الزركشي  
مانصه ويجوز ان يكون قول المصنف فيما بعد والخلف لفظي واجعا الى هذما ايضا فان بعضهم  
ادعى ذلك هنا قال لان من فسر المباح بالخبر فيه لم يجعله جنسا ومن فسر بالمماذون فيه جعله  
جنسا اه فتأمل تعبير الاصنافي بالحق فانه اشارة الى ان كون الخلاف معنويا بخلاف الحق  
وقول الزركشي فان بعضهم ادعى ذلك فانه تصريح بنقل كون الخلاف لفظيا عن غيره فكيف  
مع الاقتصار على مراجعة العضد في امر مشكل لا تصح نسبة ظاهره للعقلاء مع تصريح غير  
العضد بمن يعتد به في امثال ذلك بخلافه يسوغ زعم ان النظر في كلامهم يقطع بما ادعاه  
ولا حول ولا قوة الا بالله وأما قوله وانه لا معنى له غيره فلما يبطله قول امام مذهبه الاحكام الشهاب  
العلامة القرافي في شرح المحصول مانصه وفسرت الاباحة بنفي الخرج عن الاقدام على الفعل  
فمدرج فيها الواجب والمنذوب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير  
المقدمين والثابت في وارد السبعة وانما يفسرها بمستوى الطارقين المتأخرون اه فهذا نص  
قاطع على اثبات مانقاه الشيخ وعلى ابطال زعمه ان النظر في كلامهم يقطع بنفسه مع انه لم يرد  
في النظر في كلامهم على مراجعة ما قاله العضد تعالى ابن الحاجب فاجب مع ذلك لمبالغته الشيخ  
خصوصا مع كون المبالغ عليه وهو المصنف والشارح نأبه الاستدراك على ابن الحاجب  
وأتباعه وأما قوله وما قاله الشارح يفضي الى ان يكون سموا فاحش لان حاصل ما قاله  
المصنف جعل الخلاف لفظيا وماهنا قطعنا لا يفضي الى ما زعمه ولهذا كثري كلام أهل سائر  
القنون سكابة الخلاف مع التصحيح وبيان انه لفظي حتى في كلام العضد كابن الحاجب ولم يدع  
أحد منهم في موضع من المواضع بطلان ذلك ولا عابه ولا اعترض به وازمه ان يكون قول  
المصنف الا في والخلف لفظي مبطل للتصحيح الذي قبله فكان عليه ان يعتصر به أيضا وكذا  
كل ما ذكر المصنف فيه أن الخلف لفظي يازمه ان يكون مبطلا للتصحيح الذي ذكره قبله وكذا  
كل ما وقع من أمثال ذلك في سائر الكتب وسائر القنون يازمه أن يكون ما ذكره وفيه من كون  
الخلف لفظيا مبطلا للتصحيح الذي معه ولا قال ذلك ولا يقوله عاقل ولذا علمت ذلك علمت ان  
ما ذكره السكوتاني في هذا المقام بمنزل بعد من الصواب فلا التفات اليه (قوله من حيث هو)  
قال السكالي ومن تبعه يوهم تقييد محل الخلاف بذلك في كلام القوم وليس كذلك اه (وأقول)  
ان كان محذوره هذا الايهام بمجرد نسبة التقييد الى القوم مع انهم لم يثبتوا هذا الاضرب فيه  
اذ لا ضرر في مجرد التصرف في حكاية الخلاف حيث لم يازمه امر باطل خصوصا اذا ترتب عليه  
فائدة كما ذكره الشارح هنا بقوله كما اشار اليه المصنف بقوله من حيث هو وسيتذقا اعتراض  
ذلك ليس الامن قبيل التعدي في وجوه الحسان وان كان محذوره اجماعا لمجرد محل الخلاف مع  
فساد الاتحاد فلا أثر لهذا الايهام لقطعنا بما فاعه يقول المصنف والخلف لفظي فانه صريح في  
عدم الاتحاد محل الخلاف فتأمل (قوله أي واجب اذا ما من مباح الاوي يتحقق به تركه مرام الخ)

اتفاقا (و) الاصح (انه) أي  
المباح (غير ما موربه من  
حيث هو) فليس بواجب ولا  
منسذوب وقال السكالي انه  
ما موربه أي واجب اذ  
ما من مباح الاوي يتحقق  
به تركه حرام ما يتحقق  
بالسكوت تركه لفظيا  
وبالسكوت تركه القتل وما  
يصدق بالشئ لا يتم الا به  
وترك الحرام واجب وما  
لا يتم الواجب الا به فهو  
واجب كما سياتي فالمباح  
واجب ويأتي ذلك في غيره  
كالمكروه

أقول ايضاح ذلك أن المراد الوجوب الغير بمعنى ان الواجب في ترك الحرام هو ذلك المباح وغيره  
 مما يتحقق به ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث انه أحد الامور التي يتحقق بكل منها  
 الواجب الذي هو ترك الحرام لان حيث خصه وصح ولا يفتي ان كسب النفس عن الحرام  
 لا يتصور حقيقة الوجود حتى من الامور المتنافسة له فبعضه زيد مثلاً لا يتصور الكسب عنها  
 الا بالتلبس بالتسكوت عما عداها أو التسكوت بغيرها مما كان ذلك التسكوت والتسكلم أو مندوبا  
 أو واجبا أو مكرها فيكون ذلك التسكوت والتسكلم الحرام أو المكروه أو مأمورا به  
 ومنها ما به باعتبار جهتين فظهر ان كسب النفس عن الحرام متوقف على التلبس بمباح وغيره  
 اذ لا يمكن تحقق ذلك الكسب الا بتلك التلبس ولا يتصور تحقق ذلك الكسب بنفسه ولا معنى  
 للتوقف الا ذلك وهذا مما لا يحقل التردد فيه وظهر انه لا فرق في توقف تحقق الكسب عن ذلك  
 الحرام على تحقق التلبس بشئ مما في ذلك الكسب بين كون ذلك الكسب مقصودا وكون ذلك  
 الحرام محظرا بالبال أم لا (فان قلت) مسلما ذلك لكن اذا لم يكن الكسب مقصودا ولا الحرام  
 محظرا بالبال لا يكون آتيا بالترك الواجب وان لم يأت وحيد يتحقق المباح متفككا عن الواجب  
 (قلت) قول المصنف والشارح الآتي في مسئلة لا تكلف الا بفعل فالمكلف به في الهسي  
 الكسب أي الاتهما عن المنهي عنه الى ان قال وقيل يشترط في الاتيان بالمكلف به في المنهي مع  
 الاتهما عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالا لشرط العقاب ان لم يقصد والاصح لا وانما يشترط  
 الحصول للتراب اه يقتضي ان الاصح له لا يشترط في الاتيان بالواجب قصد الترك ولا كون  
 المتروك محظرا بالبال لكن في الكلام المنقول عن والده التابع له فيما ذهب اليه ما يقتضي اعتبار  
 القصد فكأنه خالف فيه واذا علمت ذلك ظهر لك النظر فيما قاله الكمال ونقد له عن البرماوى  
 واثارة شيخه ابن الهمام حيث قال واعلم انه يمكن التخصص عن دليل الكسبي بان يقال لا سلم  
 ان كل مباح يقتضي ترك الحرام الذي هو واجب لان ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو  
 الكسب المكلف به في الهسي كما هو الراجح وهو فعل معيار لاسائر الافعال الوجودية التي هي اعداد  
 الحرام ولا خفاء في توقف الكسب على القصد ولا في أن الكسب عن الشئ فرع شرط بالبال  
 وداعية النفس له فمن سكت جوارحه عن الحرام وغيره أو وكها في مباح أو غيره من غير ان  
 يحظر اليه الحرام ولا داعية النفس اليه لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بالترك الواجب  
 وان كان غير آثم اكتفاء بالاتقاء الاصل في حقه فقد ظهر ان اجتماع الترك الواجب أعني  
 الكسب وما يفرض من فعل مباح أو غيره مما ذكر اجتماع اتفاق لازم وي فاذا اجتمع ما لموصوف  
 بالوجوب هو الكسب لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره وهذا أحسن ما يتخلص به عن دليل  
 الكسبي كما ذكره البرماوى في شرح الفقه وقد أشار اليه شيخنا في تحريره اه وذلك لانه ظهر  
 ان كلامه الكسب مع القصد اليه واشطاره بالبال والاتكفاف من غير قصد ولا خفاء بالبال  
 اتيان بالواجب وانه لا يتصور حقيقة الا بالتلبس بشئ من المضافات لذلك الحرام فان لم يتوقف كل  
 منهما في تحققه على ذلك التلبس وما ذكره من المستحبات وأطال فيه لا ينافي ذلك ولا يدل على  
 خلافه كما لا يخفى على التامل وقوله نقد ظهر الى قوله اتفاق لا لزوم ان أراد فيه بالاجتماع  
 المذكور واجتماع الكسب وخصوص ماله من مباح أو غيره فهو مسلم لكنه غير محل النزاع

اذ جعله كما علم مما تقدم ان مامعه هل هو واجب على وجه التخيير أو على وجه البذل حتى يكون  
 الواجب أحد الأمور علمه وغيره مما يمكن ان يكون معه أو لا وأن أراد به الاجتماع على التخيير  
 والبذل فلا نسلم انه ظهر مما قرره هذا الذي زعم من ان هذا الاجتماع اتفاق لا لزوم بل لا يصح  
 هذا الزعم في نفسه ضرورة ان ذلك الحرام كالغيبية مناقض لاتفاقه الذي لا يتحقق الا باحذق  
 الامور فبازم من اتفاقه الحاصل بالكف عنه تحقق أحد الامور للزوم لذلك الاتفاق وعدم  
 امكان تحقق ذلك الاتفاق بعده كما يلزم من اتفاقه القيام الحاصل بالكف عنه وجود أحد  
 الامور من القعود وغيره لان المتناقضين لا يرتفعان كما لا يجتمعان ولا معنى لثبوت أحدهما  
 حيث لم يثبت ثبوته لارتفاع الآخر الا ثبت ما يحققه ويتوقف حصوله عليه وبالجملة فقد انضح  
 ان صاحبنا ان كلف النفس عن الغيبة مثلا لا يمكن تحققه بدون التلبس بشئ من منافات  
 الغيبة من صياح أو غيره فلا يتم ذلك الكلف الا بذلك التلبس ولا معنى لقوله ما لا يتم الواجب  
 الا به الا ذلك فذلك التلبس لا يتصور اتفاقا كعدم ذلك الكلف بان يتحقق ذلك الكلف بدون  
 ذلك التلبس فهو ولازم له بل لو سلم ان مجرد ذلك لا يثبت للزوم لم يقدح هذا بل يكفي توقف تحققه  
 عليه لان هذا هو معنى قولهم ما لا يتم الواجب الا به وقوله فالمرصوف بالوجوب هو الكلف  
 لا ما يقاربه الخ ان أراد المرصوف بالوجوب اصالة فلم وليس محل النزاع أو مطلقا فهو ممنوع  
 منعاً واضحاً بل كلاهما مرصوف بالوجوب لكن الكلف مرصوف به اصالة وما قاربه مرصوف  
 به لانه مقدمة ولا يتم بدونه وقد وافقه شيخ الاسلام فيما نقله عن البرماوى وشيخه ابن الهمام  
 وعمل قوله لا ما يقاربه من الفعل المباح أو غيره بقوله لا امتناع تقوم الماهية بفصلين متعاضدين  
 أو فصول متعاضدة ومن ثم استنع ان يكون للشئ مميزات ذاتية ان اه أى وقد يلزم التقويم المذكور  
 على قوله فانه جعل المباح واجبا فيلزم ان يقوم بجواز الترك بحكم كونه مباحا وبالمنع منه بحكم  
 كونه واجبا ولا خلاف في تعاضده جواز الترك والمنع ويجب بانه ان أراد امتناع التقويم المذكور  
 باعتبار واحد فسلم ولا يراد ما نحن فيه ليس من هذا القبيل أو باعتبارين فهو ممنوع على ان  
 هذا من قبيل فرد الواجب المخير فاذا يقول الشيخ في فرد الواجب المخير فان قضية كونه واجبا  
 أى من حيث عموم امتناع تركه وكونه غير واجب أى من حيث خصوصه جواز تركه ولا يسع  
 أحد الخلاف ذلك وبالجملة ففهما التزم ثم وجب التزامه هنا ثم رأيت قول الامدى والاختصاص  
 عنه أى عما قاله الكعبى الاجمع ان ما لا يتم الواجب الا به واجب وفيه خرق القاعدة المهمة على  
 أصول الاحصاء وغاية ملزم عليه انه لو كان الامر على ما ذكرنا لكان المنسوب بل المحرم اذا  
 تركه محرم آخر واجبا وكان يجب ان تكون الصلاة مما على هذه القاعدة عند ما اذتركها  
 واجبا آخر وهو محال فكان جوابه انه لا يمنع من الحكم على الفعل الواجب بالوجوب والتحرير  
 بالنظر الى جهتين كفى الصلاة في الدار المغصوبة وبخو وبالجملة وان استبعده من استبعده  
 فهو في غاية الغموض والاشكال وعسى أن يكون عند غيري حله اه ثم قال شيخ الاسلام  
 ورد مذهبه أيضا بانه يلزم منه ان يكون كل انتقال عن محرم من قيام أو قعود أو نوم واجبا وهو  
 خرق للاجماع اه ويجب بان لا يلزم من مذهبه وجوب أحد المذكورات على البذل من  
 حيث توقف ترك الحرام عليه ولا نسلم شمول الاجماع لذلك فليست شامل قطره ان هذا الطريق الذي



نقله عن البرماوى وشيخه في كونه محلما نظرا لقوله لا يحسن ما يخلص ولا يبعد أن هذا  
 هو السبب في ضرب الشارع حكمه في ذلك ومثبه مع ظاهر كلام المنصف من أن المباح من  
 حيث هو ليس برأجب ومن حيث ما عرّض له واجب أى على الضيق والبدل كما تقدم فليشأمل  
 وإذا علمت ذلك ظهر لك خطأ الكوراني في قوله ما نصه وقال المنصف والخلف للفتاى وللهذا قد  
 يقوله من حيث هو احتراماً من الاستمرار المذكور وليس بشئ لأننا لنسلم انصاف المباح  
 بالوجوب في صورة وقد سبق تحققة وما ينقل من أن قول المباح يستلزم ترك الحرام فيكون  
 واجبا غلطا لأن استمرار فعل المباح لا يلاحظ فيه كونه شرعا لا ترى أنه لو لم تكن الإباحة أمرا  
 شرعا كان الاستمرار بجاهلا بتفاوت اه وذلك لأنه قد بان بالامتنع بدله على عقل وتفهيم  
 الكف عن الحرام على فعل المباح على سبيل البدل والضيق فيكون واجبا كذلك وأما الإحاطة  
 كونه شرعا فلا يدخل في ذلك كما لا يشتمل على ذي فضل فليشأمل (قوله والخلف لعلنى) يصح  
 رجوعه للمستبين وكلام الشارع لا يأتى بذلك بل يقبله كما لا يخفى (قوله أذهب انتفاء المحرم)  
 فالشئنا العلامة أى الاتم وهذا الحد لا يطرأ لصدقه على المكروه والمنذور مع ما به من  
 تعريف الإباحة التى هى أفعال بالانتفاء الذى هو اشغال اه (وأقول) أما قوله لا يطرأ فهو بناء  
 على تفسيره المحرم بقوله أى الآخر وأهل صاحب هذا الحد يرد ذلك بل أراء مطلق اللزم أو أراد  
 التبريق بالاعم **ك** انتفاءه الاقدمون وأما قوله مع ما به الخ فهو وجوب لأن هذا أمر  
 اصطلاحى لا لغوى ولا مانع من الاصطلاح على تعيين اللفظ الدال في الأصل على الأفعال لا على  
 الذى هو من قبيل الاشغال ثم لا يخفى أن الشارع ما نقل لهذه العبارة عنهم ولا يتعلق بشئ نسبها  
 (قوله وهو ثابت قبل ورود الشرع) قال شيخنا العلامة أى فلا تكون الإباحة شرعية إذا  
 الشرع ما يتوقف وجوده على الشرع وفيه نظر لا يخفى إذ هذا الدليل بعينه جارى تحت الإباحة  
 الأحكام الأربعة أذهب ثابتة عندهم قبل ورود الشرع بالحق مستقر بعدد كما مر اه (وأقول)  
 عبارة العنصر الإباحة حكم شرعى خلافا لعض المعتبرة فانهم يقولون المباح ما انتفى المحرم  
 في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن نتكر أن ذلك إباحة شرعية بل الإباحة  
 خطاب الشارع بذلك فاخرقا اه وقوله ونحن نتكر أن ذلك إباحة شرعية قال المولى سعد الدين  
 ما نقييل من اعتقاد أن الإباحة لا يلزم أن تكون حكميا شرعا وإنما انتفى قبل الشرع فكيف  
 يقدح في دعواه أسكارة كون ما انتفى المحرم في فعله وتركه إباحة شرعية قلنا ليس المراد بالشرعية  
 الثابتة بالشرع بل المستعملة في الشرع يعنى تتكر أن ذلك مفهوم لفظ الإباحة بحسب عرف  
 الشرع فارجع التراجع إلى أن الإباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء المحرم في الفعل  
 والترك إذ خطاب الشرع بذلك اه وبه يظهر اندفاع اعتراض الشيخ لأنه بناء على ما فهمه من  
 أن المراد بالشرع هنا الثابت بالشرع بل المتوقف عليه وليس كذلك كما صرح به السعد بقوله  
 قلنا ليس المراد بالشرعية الخ بل المراد به المستعمل في الشرع كما صرح به قوله بل المستعملة  
 في الشرع الخ فالجواب أن التراجع في المراد بالإباحة المستعملة في لسان الشرع فان لهامعين  
 أحدهما الإباحة الأصلية الثابتة قبل الشرع انتفاءا والثاني تحصيل الشارع بين الفعل والترك  
 فاختاره أهل المراد منها في لسان الشرع المعنى الأول والثاني وأما بقية الأحكام فليس لها

(والخلف للفتاى) أى راجع  
 إلى الانتفاء دون المعنى فان  
 الكفى قد صرح بما يؤخذ  
 من دليله من أنه غير مأثور  
 به من حيث ذاته فلم يخالف  
 فيه ومن أنه مأثور به  
 من حيث ما عرّض له من  
 تحقق ترك الحرام به وغيره  
 لا يخالفه في ذلك كما أشار  
 إليه المنصف بقوله من  
 حيث هو (و) الأصح (أن  
 الإباحة حكم شرعى) إذ  
 هى التفسير بين الفعل  
 والترك المترق وجوده  
 كعبه من الحكم على  
 الشرع كما تقدم وقال  
 بعض المعتزلة لا أذهب  
 انتفاء المحرم عن الفعل  
 والترك وهو ثابت قبل  
 ورود الشرع مستقر بعد  
 (و) الأصح (أن الوجوب)  
 لئلا (إذا نسخ) كان قال  
 الشارع نصحت وجوبه

معينان حتى يختلف في المراد منهما في لسان الشرع فـ فقط قول الشيخ اذ هذا البليل جار بعينه  
 في غير الاباحة وما يناسب ذلك ورحم اليه نسبة . قبال الاصح لبعض المعتزلة ولو كان المراد  
 الاختلاف في ان الاباحة ثابته بالشرع وبالعقل لم تجبه نسبة ذلك لبعضهم فان تحكيم العقل  
 مشهور عن المعتزلة من غير تقييد بعضهم فتأمل وبعادة تقرير نظر المعتدل . لما في تقرير الكوراني  
 في هذا المقام وأنه يجوز عن المقصود ( قوله بقي الجواز ) أقول بقاء الجواز بمقتضى النسخ  
 لا ينافي انه قديم مع السهل به عندنا لما روى اذ غاية بقاء الجواز ان يكون كدليل عورض بما  
 يقدم عليه فلا يرد ان نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز لان انتفاء الجواز من دليل  
 آخر لا من مجرد النسخ هذا ان لم يثبت ان النسخ له وجوب با وجواز والافلاور ودل ذلك مطلقا واما  
 قول الكوراني وقد علم من تقريرنا جوابه حيث قلنا انتفاء المركب تارة يكون بانه تمام جبيع  
 الاجزاء والقاتلون ببقاء الجواز بعد النسخ لم يدعوا قضية كلية حتى يرد عليهم التفتيش اه فقيه  
 ما فيه وقد نقل السعد في شرح التمسية عن الشيخ في الشفاء ان المطلقات المستعملة في العلوم  
 كليات فليست له ( قوله ولا رادة ذلك قال أي عدم المخرج ) قال شيخنا العلامة اي ولا رادة ان  
 الجواز الباقي هو الاذن في العقل بما يقومه من الاذن في الترتيب قال ذلك ولا يخفى على ذي لب ان  
 الكراهة يصدق علم اعدم المخرج دون الاذن في الفعل والترتيب لانها منهي ومن ثم كان المكروه  
 من القبيح المعروف في النهي عنه دون الحسن المعروف بالماذون فيه كما مر جبيع ذلك نكيف  
 يصح ان يراد احدى العبارتين بالآخرى اه ( وأقول ) لا يخفى على ذي لب صحة التجوز ووفوه  
 وشبهه وانه لا يجوز فيه حيث وجدت العلاقة والقرينة بل صرح أهل البيان بانه ما بلغ من  
 الحقيقة وحينئذ فيجوز قطعاً ان يراد على وجه التجوز بالاذن في الفعل والترتيب عدم المنع منهما  
 على سبيل التعميم وان يجعل علاقة هذا التجوز بالماذون فان عدم المذ كور لازم للاذن المذ كور  
 وان يجعل قرينته التفسير المذ كور أي قوله أي عدم المخرج لان الظاهر المتبادر من المخرج  
 هو الاثم فالتفسير بعدم الاثم دل على ان المراد بالاذن في الفعل والترتيب انتفاء الاثم عنهما فقول  
 الشيخ دون الاذن في الفعل والترتيب قلنا هذا مسلم لو كان المراد بالاذن في الفعل والترتيب ما هو  
 ظاهره لكانه ليس كذلك بل المراد منه معناه المجازي وهو عدم المنع منها على سبيل التعميم وهذا  
 قطعاً صادق على الكراهة اذ لا منع فيها على وجه التعميم وقوله فكيف يصح ان يراد احدى  
 العبارتين بالآخرى قلنا هذا يجب للقطع بانه يصح ان يراد احدى العبارتين بمعنى مجازي هو  
 موافق لمعنى الاخرى فيصح ان يراد احدى العبارتين بالآخرى أي بمعنى الاخرى بهذا الطريق  
 فانه يصح قطعاً ان يراد بهذا أسد معنى هذا اجتماع وفي هذا ارادة احدى العبارتين بالآخرى فقد  
 ظهر وانه لا اشكال في صحة ما ذكره من راجع اليه على انه يمكن ان يكون اطلاق الاذن في الفعل  
 والترتيب على عدم المنع المذ كور حقيقة عرفية أيضاً وان كان أقل من اطلاقه على ما هو الظاهر  
 منه اذ لم يثبت عنهم ما ينافي ذلك ولا ينافيه قول المصنف السابق الحسن لما ذون الخ لانه مبني  
 على الاطلاق الاكثر ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله والكراهة قديقال انه يقتضي دخولها  
 في الجواز المين بقوله من الاذن في الفعل مع ان الاذن فيه لا يدخلها ويوجب منع انه لا يدخلها  
 اذ الاذن في الشيء تجوز به اه والظاهر ان مراده بقوله تجوز به عدم المنع منه على سبيل التعميم

( بقي الجواز ) له الذي كان  
 في ذهن وجوبه من الاذن  
 في الفعل بما يقومه من  
 الاذن في الترتيب الذي خلف  
 المنع منه اذ لا قوام للجنس  
 بدون فصل ولا رادة ذلك  
 قال ( أي عدم المخرج )  
 يعني في الفعل والترتيب  
 الاباحة أو الترتيب أو  
 الكراهة بالمعنى الشامل  
 خلافاً الاولى

وان ذلك استعمال آخر للاذن ثم يحتمل ان مراده ان ذلك استعمال آخر عرق حقيق او مجازي  
 على ما بيناه فليتامل (قوله اذ لا دليل على تعيين أحدها) أو ردينا العلامة عليه سؤال الوجوب  
 وأقول بما نصف السؤال ويقوى الجواب ما قرر من ان التي قد يترتب عليه التميز والقصد  
 جميعا (قوله مسألة الامر بواحد من أشياء واجب واحد لا يعينه) فيه أمران الأول قال  
 الزركشي موضع المسئلة اذا شرع التغيير بنص فان شرع بشيء كتحصيل التميز بين الماء والطير  
 والتغيير في الجمع بين الافراد والجمع والقران فلا مدخل في المسئلة لكن المطلوب في جعل التغيير  
 بين الماء والطير منها اه قال شيخ الاسلام والوجه عدم تقييد ما بذلك من حيث الخلاف في أصلها  
 وأما من حيث ما يترتب على فعل الكل فمسئلة الجمع خارجة عن ذلك كما يعلم مما قدمته من ان  
 محله اذا جاز الجمع بين الكل اه أي بخلاف ما اذا لم يجوز مثله قبل ذلك بشي للجامعة استعدوا  
 للإمامة بعد موت الامام فعلى المكلفين نصب واحد منهم ولا يجوز نصب زيادة عليه اه وما  
 ذكرناه الوجه من عدم التقييد هو الذي يظهر أنه الصواب الذي لا معنى للمخالفة فيه فيكون  
 ضابط المسئلة مقوود الواب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التغيير بين ذلك بنص أو لا  
 اذ لا وجه لفرق بينهما وروى بذلك ما سياتي في قول المصنف ولا يجب على المؤخر العزم بخلافه  
 لقوم من ان أصح الوجهين كما قاله النووي الوجوب وعليه افادني الباقلاني وغيره وصرح  
 عليه بأنه من قبيل الواجب المخير كما سياتي مع ان هذا التغيير لم يثبت بالضرورة وان نوزع فيه لان تلك  
 المنازعة ليست من جهة عدم كون التغيير مضمورا كما يعلم مما سياتي وحيث قد ذكرنا ذلك تغيير من  
 اشتمل عليه ظاهر يخص بين الاجتماع بينهما واستعمال ثالث طاهر يبين كذا كونه من صراح  
 محتاج اليقظة ومنازعة بعضهم فيه لا ينفك عنها ولا ينافي ذلك قولهم الامر بواحد من أشياء  
 حيث يتوهم عدم صدقه على ما قلناه اذ لم ير فيه الامر بواحد من أشياء لان هذا باعتبار الأصل أو  
 المراد الامر بواحد من أشياء ولو بحسب ما يؤول اليه الحال والحكم وليس هذا أمر اعتد به حتى  
 يتقيد بظاهر تعبيرهم بل ما طوقوا عليه من التقييد بآية الكفاية ليس فيه أمر مبرح والثاني  
 انه قد يقال قوله الامر بواحد معناه ايجاب فيتحقق الموضوع والمعمول ويجاب باننا سلم  
 اتحادهما لان الموضوع مقيد بالواحد المهي في الظاهر من أشياء والمعمول مقيد بالواحد متا  
 لا بعينه في الواقع وهما متغايران وكأنه قيل الامر بواحد منهم في الظاهر أمر بواحد لا بعينه  
 في الواقع فتغير أو افاد الاخبار لان الابهام يحتمل التميز في الواقع وعدمه ومنه قد فصح جعل  
 الامر في عبارته على النفس ولا يتعين حله على القنطري (فان قلت) بل يتعين ذلك بدليل قولي  
 بوجوب دون ايجاب (قلت) غرض لان وصفه بأنه بوجوب على المبالغة حيث جعل ايجاب  
 موجبا أو على حال بوجوب على معنى يستلزم أو ثبت أي ايجاب واحد من أشياء بكونه أمر  
 بنصب ايجاب واحد لا بعينه وهذا يظهر عدم تعيين حال شيئا العلامة الامر في المتن على القنطري  
 بقوله قوله بوجوب ثلاثي الموضوع والمعمول فليتامل مع ان هذا الحمل قد لا يختص من  
 الاشكال لان التقدير بحقتد اللفظ الدال على ايجاب واحد من أشياء دال على ايجاب واحد  
 لا بعينه منها ولا فائدة في هذا الاخبار (فان قيل) بل فيه فائدة لان قوله لا بعينه زائد على ما قبله  
 قلنا قائل الامر على النفس وتحصل الفائدة بذلك (قوله بواحد منهم) أي في الظاهر فيصامع

الاذل دليل على تعيين أحدها  
 (وقيل) الجواز الباقي  
 بمقتضيه (الاباحة) اذ  
 بارتفاع الوجوب ينتفي  
 الطلب فثبت التغيير (وقيل)  
 هو (الاستصحاب) اذ المتحقق  
 بارتفاع الوجوب انتفاء  
 الطلب الجازم فثبت الطلب  
 غير الجازم وقال العزالي  
 لا يبقى الجواز لان نسخ  
 الوجوب يجعله كأن لم يكن  
 ويرجع الامر الى ما كان  
 قبله من محرم وأباحه أي  
 لكون الفعل مضرر أو  
 منفعه كما سياتي في الكتاب  
 الخامس (مسئلة الامر  
 بواحد) ٢٤٨

كل الاقوال الاتية (قوله من أشياء معينة) قال الشيخ الامام في شرح المنهاج اتفاقه بقوله معينة لانها اذا كانت غير معينة فاما ان يقع التكليف بالقدر المشترك بينهما من غير نظر الى الخصوصيات فذلك لا يسمى ابهما بل هو كالاتفاق كما سبق وليس كالاتفاق به واما ان ينظر الى الخصوصيات كما ذكرناه في تفسير الابهام فيستحيل لعدم العلم بها ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتميزة فلذلك قد بقوله المعينة ليعين صورة المسئلة اه وقوله المعروفة المتعينة وجه ذلك انهم فسروا التعيين بما به يمتاز شخص عن شخص آخر وظاهر عدم تاتي هذا المعنى هنا اذا الاشياء المذكورة ليست اشخاصا فلا بد ان يراد بالتعيين هنا المعلومة والتيزول هذا قال شيخ الاسلام وقوله معينة أي نوعها لا بشخص لان المعين بالشخص انما يكون بعد وقوعه في الخارج اه لكن يتجه ان يقال أي نوعها أو بشخصه اذ يعقل الامر بواحد من أشياء معينة بالشخص كاعتق هذا العبد أو صدق به هذا المذموم هذا التوب فليتأمل (قوله بوجوب واحد لا بعينه) أي حيث كان للوجوب كما هو ظاهر فان كان للتدب كان التدب واحدا لا بعينه وكذا يقال في التكرار في مسألة التحريم الاتية وهذا كله في غاية الظهور ولا يفتني التوقف فيه ثم رأيت شيخ الاسلام صرح به وقال انه القياس (قوله وهو القدر المشترك بينهما) فيه أمران ١ الاول انه شامل للمعاني كما في اعتق هذا العبد أو ذلك العبد أو ذلك العبد والمشارك كما في آية الكفارة خلافا لما وقع لبعضهم ٢ والثاني قال شيخنا العلامة في هذا الكلام وان كان هو حاصل كلامهم انظر اذا المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحده فليتأمل اه (وأقول) قوله ليس واحدا منها قصده رد قولهم وهو أي الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينهما ولا يفتني على ذي لب خصوصاً من له المام بكلام الائمة في هذه المسئلة ان قولهم المذكور وليس معناه الا ان مفهوم الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينهما ضرورة فحق في هذا المفهوم في كل واحد منها وصدق عليه فيكون مشتركا بينهما وليس معناه ان ذات الواحد منها القدر المشترك فقوله ليس واحدا منها ان اراد انه ليس مفهوم الواحد منها فليس يصح لما تقر رجلا من بده عليه لذى لب وكيف لا يكون مفهوم الواحد من أشياء مع تحقيقه في كل منها وصدق عليه مشترك كائنها وان اراد انه ليس ذات الواحد منها كما يسبق الى الفهم من قوة عبارة بل يصح به قوله بل كل منها واحد منها فهو مسلم لكنه خلاف مرادهم كما لا يشتبه على من حضر له اذ ليس مرادهم الامة مفهوم الواحد منها كما تقرروا كما سبأ في التصريح به متكررا في كلام السيد لاذاته فكان نفس الاشكال اشتباه مفهوم الشيء بصدق عليه وبينهما بون بائن قال السيد مفهوم أحد هاهنا أمر كلي يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه أمر لا يتفصل الا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتحيز فقد تعلق به جوارز الترتيب وعدمه وكانه قيل أو جبت عليك أحدها أو جرت لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتحيز بالقياس الى هذا الكلي في نفسه بل معناه ان اياها فعلت جاز لك ترك الباقي وأي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفاً بجوارز الترتيب على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البديل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التحيز بين واجب وغير واجب بهذا المعنى بمعنى انما امتنع التحيز بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالمصلاة

(من أشياء معينة كافي  
كثارة الذين فان في آياتها  
الاصرية للثقة قد يرا  
يوجب واحدا منها  
لا بعينه) وهو القدر  
المشترك بينهما

وأكل الخبز الخمر اه وقال أينما أكلت الخمر اه في نفسه هو ان الذي يجب وهو الواحد الماهم اعني  
 هذا الماهم الكلي لم يجر فيه اذ لم يجر تركه البتة والتغير اعلم في كل واحد من الماهيات  
 وان كان كل واحد منهما يتأذى به الواجب لتضمن كل واحد منهما الواجب الذي هو مفهوم  
 احدهما ما قلنا معنى الواجب الغير انه شرفي نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى افهامهم من هذه  
 العادة بل معناه الواجب الذي شرفي افراده الى ان قال فان قلت هذا التصديق يدل على ان  
 الواجب الامر الكلي وذلك خلاف ما ذهب اليه المصنف أي ابن الحاجب من ان الامر بالكلي  
 امر مجزئ مطابق للاستماع وجوده في الخارج كما سبق قلت ما ذكره هناك فهو مفهوم  
 به لم والجواب بالترقي بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لان مفهوم الفرد المنتشر امر كلي فان  
 كان هو الواجب ظهرت الماهية بين الكلامين وان كان الواجب ماصداق عليه من الجزئيات  
 فاما جبهها أو بعضها وكلاهما فادح فيما ذكر من التصديق والى الثالث في هذا المقام فانه  
 من مزال الواحاهم اه بلى انه هل المراد بالمفهوم الكلي الذي ذكرناه الواجب هو الكلي المتعلق  
 أو الكلي البايبي والذي يتأخر الثاني (قوله في ضمن أي معين منه) هذا لا ينافي ما تقدم من  
 السيد من ان الواجب الامر الكلي لا الجزئي شيلا فالابن الحاجب لان المراد ان الواجب  
 القدر المشترك لان حيث تعينه في بعض افراده لكن التعيين من ضرورة تحت نفسه وتفسير  
 ما يأتي امر الامر لطلب الحقيقة لا للضرورة وغيره لكن المرص ضرورة في المأمورة (قوله  
 لانه المأمورة) أقول فيه اشارة حيث أوردته بصيغة المضمر الى رد ما تقدم من ابن الحاجب  
 في كلام السيد من ان الامر بالكلي امر مجزئ الخ وقد أوردنا فينا العلامة هنا كلاما عن  
 العلامة وعقبه بقوله وأقول كون الواجب هو المشترك ينافي كون الواجب واحدا منها  
 كما مر اه وقد علمت بطلان دعوى هذه الماهية لان الواحد منها هو كلي هو القدر المشترك  
 بينهما كما سبق ايضا به بما لا مزيد عليه للعاقل (قوله في ثواب فعلها ثواب فعمل واجبات الخ)  
 يشيدان اختلاف بين هذا القول والاول هنوي وقيل انه لفظي وقد وضع ذلك شيخ الاسلام  
 في حاشيته (قوله لان الامر يتعلق بكل منها) قال شيخنا العلامة ينافيه فرض موضوع المسئلة  
 ان الامر بواحد منهم من اشياء معينة اه (وأقول) اما أولا فقد أشار الناصر الى ذلك بقوله  
 قلنا ان لم ذلك أي ان الامر يتعلق بكل منها بخصوصه الخ فان فيه اشارة الى منع ذلك وفي منع  
 ذلك اشارة الى مخالفته فرض المسئلة واما ثانيا فلقد التمس ان يجمع الماهية اما بان الامر  
 بالواحد الماهم لا ينافي كون الامر بكل واحد بخصوصه لان الواحد الماهم لما كان مشتركا بينهما  
 جاز ان يكون الامر به امر ابكلى ما يصدق عليه فقد حصر ان الامر بواحد منهم من اشياء أي  
 بالقدر المشترك بينهما لا ينافي وجوب الجميع لجوازا ان يجعل تعليق الحكم بالامر الكلي وسيلة  
 الى تعديقه بكل فرد من افراده كما تقر وتطير ما قبل ان الحكم في القضية الكلية على مفهوم  
 الموضوع على وجه يسري الى كل واحد من افراده واما بان المراد ان الامر بواحد منهم  
 بحسب الجارية والصورة أمر بكل واحد في الواقع كما لا يتوهم من نفاذ العبارة والعودة  
 فنرض ان الامر بواحد منهم بحسب الصورة لا ينافي ان الامر بكل واحد بحسب الواقع وان  
 سلم الماهية ولا يضره ذلك لانه يقول هذه الترجمة من غيري بحسب ما طهره من الحكم فليست

في ضمن أي معين منه  
 لانه المأمورة (وقيل)  
 يوجب (الكلي) فيثاب  
 بقدها ثواب فعل واجبات  
 ويعاقب بتركها عقاب ترك  
 واجبات (وبسط) الكلي  
 الواجب (بواحد) منها حيث  
 اقتصر عليه لان الامر تعالى  
 بكل من اجتمع وجهه  
 الاكتفاء بواحد منها قلنا  
 ان لم ذلك لا يلزم منه  
 وجوب الكل المرتب عليه  
 ما ذكر (وقيل الواجب)  
 في ذلك واحد منها

(قوله) ان يجب ان يعلم الامر بالمأمورية) فان قلت لم علل كون الواجب معينا عند الله أي يلزم ان يكون في الواقع كذلك فان ذلك هو مدعى هذا القائل كما هو ظاهر بوجوب العلم المذكور بفعل التعيين لازما لوجوب العلم مع انه يلزم العلم عند القائل بالزوم وجوب العلم لا (قلت) لان المطالب الذي هو كون الواجب معينا أعني التعيين عند الله انما يثبت على تقدير وجوب العلم المذكور ولا يكفي في شوته مجرد لزومه للعلم فانه ان لم يجب العلم فقد لا يوجد فلا يلزم كون الواجب معينا عند الله وهذا في غاية الظهور بادي تأمل (فان قلت) لكن قوله الآتي بل يكفي في علمه به الخ يخالف ذلك لانه يقتضي اعتبار العلم دون وجوبه (قلت) كلا والله لا يخالفه ولا يقتضي ما ذكره لان معناه بل يكفي في علمه أي الذي يجب ان يكون بقرينة ما صدر به واهم الله انه مما لا يرتب فيه ذل وب اذا علمت ذلك ظهر لك سقوط ما أورده شيخنا العلامة ههنا حيث قال اعلم ان القائل بالزوم يرى التعيين لازما للعلم وجوب العلم أم لا ويرى وجوب التعيين لازما لوجوب العلم حصل العلم أم لا والشارح جعل التعيين لازما لوجوب العلم عند هذا القائل مشيرا الى رده بقوله لا يلزم وقد علمت ما فيه وفي قوله بل يكفي في علمه رجوع الى ما حققناه والاقوال في وجوب علمه اذ كلام شيخنا فاما قوله يرى التعيين لازما للعلم الخ فان أراد به انه كان يكفي التعليل بالعلم من غير اعتبار وجوبه فسقوطه ظاهر لان مجرد لزوم التعيين للعلم لا يكفي في شوته أعني ثبوت التعيين بل هو ان لا يثبت العلم فلا يثبت التعيين اذ ما لم يجب العلم قد لا يثبت فلا يثبت لازمه باعتبار انه لازمه فاعتبار الشارح الوجوب ليس لتوقف الزوم عليه كما هو فهمه المعارض بل لتوقف اثبات المطالب عليه وان لم يرد ذلك فلا يقدح فيما قاله الشارح واما قوله ويرى وجوب التعيين لازما لوجوب العلم فان أشار بذلك الى مخالفة ما قاله الشارح لذلك فليس بصحيح لظهور ان مراد هذا القائل بكونه معينا عند الله وجوب ذلك وقد علمه الشارح بانه يجب ان يعلم الامر بالمأمورية وحاصل ذلك كما لا يخفى لزوم وجوب التعيين لوجوب العلم وان لم يشر بذلك الى ما ذكره فلا أثر له فيما قاله الشارح واما قوله والشارح جعل التعيين لازما لوجوب العلم فان أراد اعتراض ذلك بان التعيين انما يلزم العلم لا وجوبه فسقوطه ظاهر لان التعيين اذ الزم العلم لم يلزم وجوبه فان زعم ان وجوب العلم قد يثبت ولا يثبت العلم فسقوط ذلك ظاهر وأعتراضه بانه كان ينبغي ان يجعل اللازم وجوب التعيين لانه المراد قلنا قد بينا ان ذلك هو مراد الشارح ولا مخالفة في كلامه لذلك أما قوله مشيرا الى رده بقوله لا يلزم فان أراد المنازعة في هذا الرد المشاوريه فلا التفات اليها لظهور هذا الرد وجوبه على القواعد لان حاصله منع الملازمة التي ادعاها هذا القائل فانه ادعى استلزام وجوب العلم للتعين فاشار الشارح الى منع هذا الاستلزام فحاصل كلامه لان العلم ان وجوب العلم يستلزم التعيين بل يكفي فيه التميز وهذا كلام موجه لا غبار عليه وان لم يرد المنازعة فيه فلا أثر له واما قوله وقد علمت ما فيه فان أراد به انه علم ان التعيين لازم للعلم كما قد يصريح بارادة ذلك قوله وفي قوله بل يكفي في علمه رجوع الى ما حققناه والشارح جعله لازما لوجوب العلم فلا يخفى سقوط ذلك مما بيناه لان التعيين اذ اصح لزومه للعلم صح لزومه لوجوب العلم ولا يرد ان العلم قد يختلف عن وجوبه لفساد ذلك كما تقدم بيناه وانما اعتبر الشارح الوجوب لانه المثبت للمدعى كما تقدم ايضا كما لا يخفى عليه واما قوله رجوع الى ما حققناه

(معين) عند الله تعالى اذ يجب ان يعلم الامر بالمأمورية لانه طالع له ويستحيل طلب الجهول (فان فعل) المكلف المعين فذلك وان فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لان الامر في الظاهر بغير معين قلنا لا يلزم من وجوب علم الامر بالمأمورية ان يكون معينا عنده بل يكفي في علمه به ان يكون مقبزا عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا تميز احسن المعينات المهم عن غيره من حيث تعيينها

هو مجموع والمقدمة في قوله والاشكال موعدة لأن مراده بقوله بل يمكن في علمه التي تقدمت له  
يجب بدل صدر كلامه من هذا الكلام متعلق بالصدر ويترتب عليه فعله بالتأمل ولما ورد  
نفي الخبر يلائم ذلك المتعين على أساسه وإن كان لا يثبت الجواب على التقليد فلا يعني أن تقليد  
المتأرجح أحق مع أن نسبة هذه المباحث إلى الشارح لا منشأها إلا التأخر والافتقار إلى الشارح  
لم يرد على ما ذكره كما هو معلوم من المطلاع على ما قرره (قوله وقيل هو أي الواجب في ذلك  
ما يختاره المكلف) قال شيخ الإسلام عني الواجب عند الله ما يختاره المكلف بشرط ما ذكره  
بعد من أن الأقوال غير الأولى متفقة على أن الواجب واحد لا يعينه مع كون القول بذلك  
ما قبله من تفاديع القول بأن الواجب واحد مع عند الله كما أخاه كلام العبد وغيره  
وإن أوهم كلام كثير كالمستفاد خلافه هذا أو كلام الشارح فيها بأن في تحريم واحد لا يعينه  
بشأن موافقة الكثر انتهى وأشار الكمال إلى نحو (وأقول) ما ذكره غير ضروري ولا يحتاج  
إليه ولا يحتاج التصود يجعله من تفاديع القول بأن الواجب واحد مع عند الله وعدم  
جعله كذلك والمصنف غير مدله ضدًا وغيره خصوصًا في التقلبات وأما وصف  
ما قبله بأنه معين عند الله دون هذا مع أن هذا أيضًا يعينه عند الله باختيار المكلف لأن ذلك يوجد  
فيه ظاهر التعيين وهو حصر الواجب في حصوله بغيره بجملة هذا (قوله وأما يدركها  
في المعين) فيه نظر ظاهر إذ قد تكون المفردة في فعل الجميع من أشياء معينة دون كل واحد منها  
فلا يمنع تحريم واحد منها لا يعينه إذ يترك أي واحد منها يقتضي المفردة أوفى ترك الجميع منها  
دون ترك كل واحد منها فلا يمتنع إيجاب واحد منها لا يعينه إذ فعل أي واحد منها يقتضي  
المفردة قادرًا على المفردة في الفعل والترك لا يترقب على التعبير بالمعنى الذي ادعاه ولعل  
هذا في غاية الظهور ثم رأيت السبكي بعد كلام يتعلق بتقريره منهم قال مانعة وتحقق هذا  
الكلام عما فتح أن المشتغل على الحسن المفتق للوجوب هو أحدها لا خصوص كل منها  
فلذلك كان معنى كلامهم إيجاب أحدها على الأهم وإنما قصدوا القرار من لتأويلهم أن  
بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وأما لا يجوز التعبير بين الواجب وغيره أه فليست  
(قوله وتعرف المسئلة على جميع الأفعال بالواجب الغير) في شرح المباح للشيخ الإمام بما  
غيره مع أن أبا يعقوب غير مانع صبره فالمفرد عليه تقدير لا يعينه بمعنى القدر المشترك بين الأجزاء  
الصورة وقالوا إن معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا في خصال الكفارة وعدي أنه كفتي  
القيمة وقد تقدم تقريره وإذا اختار المشتري واحدًا من الأقوال أنه كان معناه بل يعني به بعد  
إيهامه وكذا إذا دعت المرأة إلى تزويجهما كفأين وجب من أحدهما كلمة تعدين أما  
إذا طلق أحدهما أمرأته أو أعتق أحد عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ولا اختلاس  
للتألق والعقوب واحد معين فإذا استأثر بغيره ما يختاره أه وقد يقال قضية ما تقدم في مسألة  
بيع الغير من صبرة إن المعقود عليه القدر المشترك أن الصبرة لو تلفت الأصابع كان هو المبيع  
سواء كانت معلومة المصانع أو مجهولة وجود القدر المشترك في ذلك المصانع إلا أن النقص  
موقوف على المعلومة والمجهولة في ذلك فليست (قوله لتغير المكلف الخ) فيه إشارة لما تقدم  
عن السيد من أن الواجب بالتحقيق لا يتغير فيه وذلك لا يضرب في التسمية بالواجب الغير لأن

(وقيل هو) أي الواجب  
وذلك ما يختاره المكلف  
فمدل من أي واحد منها  
بأن يشله دون غيره وإن  
اختص باختلاف اختيار  
المكلفين للزمن على  
انطراح من هذه  
الواجب بأي منها يدل قلنا  
الخروج به عن هذه  
الواجب لكونه أحدها  
لا خصوصه للتقطع  
بأنه المكلف في الواجب  
عليه والأفعال غير الأولى  
المعبرة وهي متفقة على نفي  
إيجاب واحد لا يعينه  
كفهم تحريم واحد لا يعينه  
كما سيأتي لما قالوا من أن  
تفهم الشيء أو إيجابها لما  
في فعله أو تركه من المسئلة  
التي يدركها العقل وأما  
يدركها المعين وتعرف  
المسئلة على جميع الأقوال  
بالواجب الغير لتغيير  
المكلف في الخروج عن  
عهدة الواجب بأي من  
الأشياء يشله وإن لم يكن  
من حيث خصوصه وإيجاب  
عندنا

(فان فعل) المكسفة على قولنا (الكل) وفيه أعلى قوايا ومقاولا أدنى كذلك (فقبل الواجب) أي المئاب عليه ثواب الواجب  
الذي هو ثواب سبعين مندوبا أخذنا من حديث رواد ابن خزيمة والبيهقي في شعب ٢٥٣ الامعان (أعلاها) ثوابا لا نه لواقصر

عنه بالخير من قبل وصف الشيء بوصف متعلقه (قوله أخذنا من حديث رواد ابن خزيمة  
والبيهقي) قد يقال لا يضر ضعف هذا الحديث في جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل  
الترغيب في الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ولا تلم تصدح الاستدلال على مثل  
ذلك بضعه الحديث بل يسوغ الاستدلال عليه بالضعف (قوله فضم غيره اليه معاً) وهرتا  
لا يتقصه عن ذلك) فان قلت لا شأن الاوجه خلاف ذلك اذا تأخر الاعلى لكن هل لهذا  
وجه معقول (قلت) يمكن ان يوجه بان الاعلى لما كان أرجح وأكمل كان تعلق الوجوب  
به أتم فنظر اليه في أداء الواجب حيث وجد وان تأخر (قوله لامن حيث ذلك انخصوص  
والا كان من تلك الحمية واجبا) أقول هذا الكلام في غاية القوة وان تأخر فيه جمع كالكمال  
حيث قال فيقال عليه لانتم ان حصول ثوابه الخاص به بعد ايقاعه يستلزم كون تعلق الايجاب  
السابق به من حيث خصوصه اذ لا مانع ان يقال ان فعل أحد هذه الامور أيا ففعلت سقط  
عنه الطالب وان فعلت معها كذا ففعلت كذا فلا كذا اه وذلك لان ترتب ثواب  
الواجب باعتبار انه ثواب واجب على الخصوص باعتبار انخصوص مع فرض عدم وجوب  
الخصوص بماله قبل كماله في مع صدق التامل واما قوله اذ لا مانع ان يقال الخ لا يخفى انه  
لا ينتج ترتيب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب الواجب على الخصوص باعتبار انخصوص مع  
فرض عدم وجوب انخصوص نعم قد يقال ان أحداهما من حيث أنه أحدها وهو القدر المشترك  
يتفاوت باعتبار تفاوت انخصوصيات التي تحقق في ضمنها فلا مانع من ان يتفاوت ثوابه لذلك  
ويجيب بان التفاوت خارج عن القدر المشترك والواجب ليس الا القدر المشترك فتواب  
الواجب لا يكون الاعلى القدر والمشارك دون التفاوت الزائد له خارج عن الواجب فلا يتعلق  
به ثوابه (فان قلت) ويمكن ان الشارح لم يقصد في تفاوت ثوابه بتفاوت في افراده وحينئذ فلا  
اشكال عليه مطلقا بل قد يقال ولا نزاع في المعنى (قلت) يمنع من ذلك ان التفاوت ليس الا  
بالخصوص فاذا لم يتعلق به الوجوب لم يتعلق به ثواب الوجوب بقي انه قد يخفى جدا تصور  
ترتب الثواب على الفرد من حيث أنه أحداهما دون خصوصه فان ذلك الاول مثلا الاول من  
حيث خصوصه ثوابا يعنى فان حصل بقائه لم يتفاوت الحال بين قولنا ان الثواب من حيث انه  
أحداهما وقولنا انه من حيث خصوصه وان أسقط بعضه فهو في غاية الاشكال وكيف يسقط  
ثواب رتب على فعل وجد بشرطه فلنأمل (قوله وقبل لم ترده اللغة) أقول لا يخفى على ذي  
عقل صراحة هذه العبارة في ان هذا اختلاف في الوقوع وعدمه لا في الجواز وعدمه لكن  
المراد بان اللغة لم ترده انهم لم يرد بطريقه وهو الصيغة التي يفهم منها النهي عن واحد منهم من  
أشياء معينة كما بينه الشارح المحقق بقوله سميت لم يرد بطريقه الخ ولما ورد على المخالف قوله  
نعالي ولاطلاع منهم أتما وكفورا فانه طريق النهي عن واحد منهم من شئتين فقد ثبت ورود  
اللفظ بطريقه أوجب بان هذا انما يكون طريقا لذلك لو كان شيئا عن طاعة واحد منهم منهم وليس  
كذلك بل هي نهي عن طاعتهم اجماعا والى الاراد والحواب أشار الشارح بقوله وقوله تعالى  
الخ ثم ردها الجواب بقوله قلنا اجماع الخ وطاصله ان هذه الصيغة يفهم منها النهي عن  
واحد منهم فهي طريق اذ لا ولا يتأني ذلك صرفها عن ظاهرها بالاجماع فقد ثبت ورود اللفظ

وصفته بالخير من قبل وصف الشيء بوصف متعلقه (قوله أخذنا من حديث رواد ابن خزيمة  
والبيهقي) قد يقال لا يضر ضعف هذا الحديث في جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل  
الترغيب في الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ولا تلم تصدح الاستدلال على مثل  
ذلك بضعه الحديث بل يسوغ الاستدلال عليه بالضعف (قوله فضم غيره اليه معاً) وهرتا  
لا يتقصه عن ذلك) فان قلت لا شأن الاوجه خلاف ذلك اذا تأخر الاعلى لكن هل لهذا  
وجه معقول (قلت) يمكن ان يوجه بان الاعلى لما كان أرجح وأكمل كان تعلق الوجوب  
به أتم فنظر اليه في أداء الواجب حيث وجد وان تأخر (قوله لامن حيث ذلك انخصوص  
والا كان من تلك الحمية واجبا) أقول هذا الكلام في غاية القوة وان تأخر فيه جمع كالكمال  
حيث قال فيقال عليه لانتم ان حصول ثوابه الخاص به بعد ايقاعه يستلزم كون تعلق الايجاب  
السابق به من حيث خصوصه اذ لا مانع ان يقال ان فعل أحد هذه الامور أيا ففعلت سقط  
عنه الطالب وان فعلت معها كذا ففعلت كذا فلا كذا اه وذلك لان ترتب ثواب  
الواجب باعتبار انه ثواب واجب على الخصوص باعتبار انخصوص مع فرض عدم وجوب  
الخصوص بماله قبل كماله في مع صدق التامل واما قوله اذ لا مانع ان يقال الخ لا يخفى انه  
لا ينتج ترتيب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب الواجب على الخصوص باعتبار انخصوص مع  
فرض عدم وجوب انخصوص نعم قد يقال ان أحداهما من حيث أنه أحدها وهو القدر المشترك  
يتفاوت باعتبار تفاوت انخصوصيات التي تحقق في ضمنها فلا مانع من ان يتفاوت ثوابه لذلك  
ويجيب بان التفاوت خارج عن القدر المشترك والواجب ليس الا القدر المشترك فتواب  
الواجب لا يكون الاعلى القدر والمشارك دون التفاوت الزائد له خارج عن الواجب فلا يتعلق  
به ثوابه (فان قلت) ويمكن ان الشارح لم يقصد في تفاوت ثوابه بتفاوت في افراده وحينئذ فلا  
اشكال عليه مطلقا بل قد يقال ولا نزاع في المعنى (قلت) يمنع من ذلك ان التفاوت ليس الا  
بالخصوص فاذا لم يتعلق به الوجوب لم يتعلق به ثواب الوجوب بقي انه قد يخفى جدا تصور  
ترتب الثواب على الفرد من حيث أنه أحداهما دون خصوصه فان ذلك الاول مثلا الاول من  
حيث خصوصه ثوابا يعنى فان حصل بقائه لم يتفاوت الحال بين قولنا ان الثواب من حيث انه  
أحداهما وقولنا انه من حيث خصوصه وان أسقط بعضه فهو في غاية الاشكال وكيف يسقط  
ثواب رتب على فعل وجد بشرطه فلنأمل (قوله وقبل لم ترده اللغة) أقول لا يخفى على ذي  
عقل صراحة هذه العبارة في ان هذا اختلاف في الوقوع وعدمه لا في الجواز وعدمه لكن  
المراد بان اللغة لم ترده انهم لم يرد بطريقه وهو الصيغة التي يفهم منها النهي عن واحد منهم من  
أشياء معينة كما بينه الشارح المحقق بقوله سميت لم يرد بطريقه الخ ولما ورد على المخالف قوله  
نعالي ولاطلاع منهم أتما وكفورا فانه طريق النهي عن واحد منهم من شئتين فقد ثبت ورود  
اللفظ بطريقه أوجب بان هذا انما يكون طريقا لذلك لو كان شيئا عن طاعة واحد منهم منهم وليس  
كذلك بل هي نهي عن طاعتهم اجماعا والى الاراد والحواب أشار الشارح بقوله وقوله تعالى  
الخ ثم ردها الجواب بقوله قلنا اجماع الخ وطاصله ان هذه الصيغة يفهم منها النهي عن  
واحد منهم فهي طريق اذ لا ولا يتأني ذلك صرفها عن ظاهرها بالاجماع فقد ثبت ورود اللفظ

فحرم واحد لا بعينه) من اشياء معينة وهو القدر المشترك بينهما في أي معين منها فاعلى المكلف تركه في أي معين منها وله فعله  
في غيره اذ لا مانع من ذلك (خلافا للمعتزلة) في منعهم ذلك كمنعهم ايجاب واحد لا بعينه لما تقدم عنهم فيه (وهي بالخير)



أى والمسئلة كحسنة  
الواجب الحرفيما يشتم  
فيما يقال على قيامه انتهى  
عن واحد منهم من أشياء  
معينة فحول لتناول السهل  
أو البين أو البين بصر  
واحد منهم إلا بعينه بالحق  
السابق وقيل بصر جميعها  
فعباب بعلها عتاب قبل  
مخزومات ويثاب بتركها  
امتثال الآواب ترك محرمات  
ويستطرق كلها الواجب  
ترك واحد منها وقيل المحرم  
في ذلك واحد منها معين  
عند الله تعالى ويستطرق تركه  
الواجب بتركه أو ترك غيره  
منه أو قبل المحرم في ذلك  
ما يختاره المكلف للترك  
منها بأن يتركه دون غيره  
وان اختلف باختلاف  
اختيار المكلفين وعلى  
الأول ان تركت كلها  
امثالا أو فعلت وهي  
متساوية أو بعضها أخف  
عقابا وثوابا فقتيل ثواب  
الواجب والعقاب  
في المتساوية على تركه وفعل  
واحد منها وفي المتفاوتة  
على ترك أشدها وفعل  
أخفها سواء أعمدت معا  
أم مرتبا وقيل العقاب  
في المرتبة على فعل آخرها  
ما وثبتا ونسأوت لا تركاب  
المحرم به ويثاب ثواب  
المندوب على تركه كل من

بذلك الطريق غاية الأمر انه منع من جله اعلى معناها الاصلى مانع لكن هذا لا ينافي انما  
طريق لما ذكره ولا يفتي على ذي عقل فضلا عن ذي فضل حسن هذا التفسير ونظرون ومطابقتها  
المقصود ومنه يظهر ان الكوراني لم يرد في هذا المقام بعد خطه في فهم المتصود مع ظهور  
على التفسير في غيره الحان حيث قال في قول المصنف وقيل لم ترد به البعة مانصه إشارة إلى  
منع من جهة المستقرة تقرير ما انكم ادعيت ان الهى عن واحد لا بعينه بآزوهو وكسنته  
المختبر ولا يستقيم قياسكم على ذلك ان في المختبر ورد الأمر من الشارع بذلك وفي الهى لا ورود  
ثاني من الشارع بذلك ولا دل عليه البعة اذ لم يجد في كلام العرب ما هو نص في ذلك وقوله تعالى  
ولا تطلع منهم انما أو كفورا النصر لكل واحد لا واحد لا بعينه وهذا الكلام منهم في غاية  
السقوط اذ الكلام في الجواز لا في الوقوع وما قاله بعض الشارحين ان الاجماع المستند  
صرفه عن ظاهره ما معنى صحيح اه تأمل ما شغل عليه هذا الكلام الزك من فساد المعنى  
فما قوله اذ الكلام في الجواز لا في الوقوع فلا يفتي فساد به وبما قلته لقول المصنف وقيل لم ترد به  
اللغة الصريحة في ان هذا الاختلاف في الوقوع لا في مجرد الجواز كما تقدم بيانه وكان منشا  
خطه سريان ذهنه الى قول المصنف ولا يجوز تحريم واحد لا بعينه مع غفلة عما في الكلام به  
وهو رقوة وقيل لم ترد به اللغة الصريحة في الاختلاف في الوقوع كما تقرر وما قاله وما قاله بعض  
الشارحين يعني المحقق المعلى الى قوله حاله معنى صحيح فهو حقيق بقول القائل  
قد تنكر العرب ضرورة النفس من رمد • ويشكر الله طم الماء من سقم •  
وقد علمت حسن ما قاله المحقق المعلى ودقه بما لا من بعده • لكنه لما شغل على الكوراني ولم  
يقدر على مطعن فيه لم يرد على القول الباطل والبيان الذي ماتحت من طائل كما لا يخفى على  
خامل • واما ما فهم من كلامه من ان المقصود بقول المصنف وهو كالحبر القياس فهو مخرج ال  
لم يصد بذلك الاحالة ما هنا على ما خالف في القروع والاحكام السابقة كما تفرده المحقق المعلى  
(قوله مسئله عرض الكفاية مهم الخ) قال شيخنا العلامة هذا الحديث تناول مطلق القرض  
ولا يطرود وقد يجاب بان التناول القاعل في الكفاية وقع التقييد بتركه وفي مطلق القرض  
وقع ترك التقييد به اذ صدق على قسمه اه (وأقول) يجاب أيضا بوجهين • الأول ان المقصود  
تميز فرض الكفاية عن فرض العين لاعتنا مطلق القرض أيضا على قياس ما أجاب به الشارع  
عن ايراد سنة الكفاية وهذا جواب في غاية الحسن والدقة كما لا يخفى واما الاعتراض عليه  
الا في مسألتين بيان فساد • والثاني اما لاننا تناول هذا المدة مطلق القرض اذ لا يصدق على  
مطلق القرض هذا السلب الكلي أعني مضمون قوله من غير تقييد بالذات الى فاعله لثبوت  
الاجاب الجزئي وهو النظر الى فاعله في الجملة في بعض أقراءه وقد يتعسف في حمل جواب الشيخ  
على هذا الثاني (قوله حصوله) قال شيخنا العلامة الاولى ان يقول تحصله اذ القصد اى الطالب  
انما يتعلق بفعل كالتفصيل لا الحصول اه (وأقول) اما أولا لاننا لم نحصر في قوله انما يتعلق  
بفعل يؤيد المانع ان الاعيان مطالب والتحقق انه ليس بقدر لا يقال انما الطالب مقتدات  
حصوله لا تاقتول لا يصح ذلك بل هو الطالب بالذات غاية الأمر انه انما سمع طلبه والتكليف به  
للقدرة عليه بواسطة القدرة على مقتدات حصوله على ان ما ادعاه من المحصر لا ينافي تعبيره

غير ما ذكر تركه لثواب  
الواجب والتحقيق ان  
ثواب الواجب والعقاب  
على تركه وفعل أحدهما  
حيث انه أحدهما حتى ان  
العقاب في المرتبة على آخرها  
من حيث انه أحدهما  
ويثاب ثواب المندوب على  
ترك كل من غير ما يثاب  
بتركه الواجب منها  
من حيث انه أحدهما  
(وقيل) زيادة على ما في  
النهي من طرف المستزلة  
(لم تركه) أي يحرم ما ذكر  
(اللغة) حيث لم ترك بدليله  
من النهي عن واحد منهم  
من أشياء معينة كما وردت  
بالأمر بواحد منهم من  
أشياء معينة وقوله تعالى  
ولا تقطع منهن أشتاؤك وروا  
نهي عن طاعتهم ما اجاعا  
قلنا الاجاع لمستنده  
صرفه عن ظاهره  
(مسئلة فرض الكفاية)  
المنقسم اليه والفرض  
العين مطلق الفرض المتقدم  
حده (مهم يقصد حصوله  
من غير نظر بالذات الى  
فاعله) أي يقصد حصوله  
في الجمله فلا ينظر الى فاعله  
الا بالتبع للتعلم ضرورة  
انه لا يحصل بدون فاعله  
فتناول ما هو بدني كصلاة  
الجماعة والامر بالمعروف  
ونهي عن المنكر

بالاولى واما ثانيا فاما المطلوب بالذات والمكاتب حقيقة هو وليس المطلوب بالذات هنا الا حصوله  
واما تحصيله فلا يقصد الاتعا حتى لو تصور حصول بدون تحصيل لم يطلب تحصيل مطلقا فغير  
بالحصول بدون التحصيل اشارة الى ذلك ولو عبر بالتحصيل أو هم كونه مقصودا بالذات وليس  
كذلك وأيضا فاعتبار الحصول أقرب الى عدم النظر بالذات الى الفاعل بعدم ملاحظة فعله  
وإدراكه من اعتبار التحصيل يقتضي ملاحظة فعله كما يظهر مع التبادل بل وباعتد ذلك من  
الدقائق (قوله في الجمله فلا ينظر الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس  
قبدا من الحد ولا المكان في- يترصد فيكون عدم النظر المذكور مقصودا ولا معنى له بل هو  
نتيجة ما قبله ولازم عنه اذا ساند الله الى الحصول بشعر مرقا بقصد عليه فيلزم ذلك فقوله  
في الجمله معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مهما أو مغبنا ومثبره الى أن  
معناه المذكور استفاد عرفا من تخصيص القصد بالاسناد الى الحصول (فان قلت) بل أشبهه الى  
أنه معنى من غير نظر الخ (قلت) فهو عينه لا ملزمه كما يقتضيه التبرج بالقاء (فان قلت) بل معناه  
أعم من الحصول من الكل أو البعض (قلت) فاستلزامه عدم النظر المذكور ممنوع فليست  
اه (وأقول) لا يخفى ما في هذا الكلام من الخروج عن الظاهر وان تكاتب التعسف من غير  
ضرورة الى ذلك فاما قوله اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس قبدا من الحد فلا يخفى منه بآدنى  
تأمل فانه في غاية من مخالفة الظاهر وان تكاتب التعسف من غير ادع الى ذلك قوله والا لكان  
في حين يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصودا الخ قلنا ان أردت بانه في حين يقصد تعلقه  
به كعق كل جار ومجرور بعامله فلما ذلك لكن لا نسلم ان ذلك يقتضي أن يكون عدم النظر  
المذكور مقصودا الا لا يفهم من العبارة حيث نذ الانه يقصد حصوله ولا ينظر بالذات الى فاعله  
ولا يفهم منه ان عدم النظر مقصود الا ترى ان قولك قصدت في بارق من غير التفات الى  
عمر ولا يفهم منه ان عدم الالتفات الى عمره وقصد حصوله بل لا يفهم منه الا أنك جعلت بين قصد  
زيادة زيد وبين عدم الالتفات الى عمره ولعمري ان هذا في غاية الظهور وان أراد بانه  
في حين يقصد وقوع القصد على الجرح والعبارة لا تتحمل ذلك بوجه فضلا عن دلالتها عليه  
واغماضهم منها ذلك لو كانت هكذا يقصد حصوله مع عدم النظر الى فاعله لكنهم ليست كذلك  
كما ترى نعم لو عاق من غير نظر الخ بقوله حصوله لا يمكن دلالة على ذلك لكنه خلاف معناه انه  
لا ضرورة الى ارتكابه فالصواب ان قول المصنف من غير نظر الخ قيد في الحدوث ليس في كلام  
الشارح ما يخالف ذلك بل قوله الاتي يخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله الخ  
صريح فيه فانه صريح في ان المخرج لذلك قوله من غير نظر الخ فيكون قد ادعى التعريف ولو صح  
ما ادعاه الشيخ لقال الشارح ويخرج فرض العين فانه لم يقصد حصوله أي لم يخص القصد  
بحصوله على قياس ما عطف به الشيخ حيث حل قول المصنف يقصد حصوله على معنى يقصد  
القصد على حصوله واما قوله بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه الخ فهو من المبالغة في التعسف  
ومخالفة الظاهر مع الاستغناء عنه كما علم مما تقدم بالجل الذي لا يخفى فلا التفات اليه ولا تعويل  
عليه واما قوله فقوله في الجمله معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مهما  
أو مغبنا فنقول فلما ذلك لكن هذا لا يتوقف على ما ادعيتيه وتعمقت فيه بل يصح هذا المعنى

وانما علمنا قوله من غير نظر الخ قيد من التعريف ثم قد يقال الاول ان يقال معناه من غير  
اعتبار فاعله ولا اعتبار كون الكل أو البعض منهم ما أو مميذا وما فاعله ومشيروا الخ وهو غير صحيح  
منعنا لاشياء فيه مع أدنى تأمل اذ تعينه ومخالفته لكلام الشارح كما أنشأنا إليه أظهر من ان  
يجزى وأما قوله فان قيل بل أنشأنا الى انه معين من غير نظر فأقول فيه يمكن ان يعرف هذا السؤال  
بجواب لا يتقدم بالجواب الذي ذكره وذلك بان لا يكون إشارة الى ما شئنا من كذا بل الى عدم  
اعتبار غير حصول الفعل بالذات فيكون معنى قوله يتقدم حصوله في الجملة بقوله حصوله من  
غير اعتبار ما عداه بالذات وحيد يتقدم عليه قوله فلا يتناول في غاية الغاية والظهور  
المعبرة بين التفرع والمفرع عليه على هذا التقدير (فان قلت) أي فائدة في تفسير الشارح في  
زيادة قوله على عبارة المصنف (قلت) فيه فوائد منها اني توهم تعلق قوله من غير نظر بقوله حصوله  
حتى توهم ان يكون علم النظر الى القاعل مقصودا فانه خلاف المراد بل لا معنى له كما تقدم  
ومما يبان من تزعمه بالذات وبيان ان القاعل مقصود بالتبع مع توجيهه اذ قد توهم عدم  
الاحتراز وما فاعله في جواب السؤال الثاني قلت فاستمرامه لعدم النظر المذكور وهو  
فيصاب عنه بان الاكتمال يحصل له من البعض وان قلنا انه على اجمع دليل ظاهر على عدم  
النظر الى القاعل بالذات فلاكتفاء بالمحصل المذكور يستلزم عدم النظر المذكور استلزاما  
ظاهرا كما هو المراد من التوزيع (قوله لان العرض تغيير فرض الكفاية عن فرض العين وذلك  
حاصل بما ذكر) أقول هذا جواب حسن صحيح لا يخفى في حسنه وصحته من له المام بكلام الإمام  
وقد فرغتم وهم وقد عبرت في كلام من يخرج بكلامه في أمثال ذلك لكن لا يستحضره إلا ان  
استعمال مثل هذا الجواب والتصريح بمجوابه وقد قال السيد في حواشي شرح النجاشية  
اعلم ان المتأخرين اعتبروا في المعرفة ان يكون موصلا الى كنه المعرفة أو يكون عبر المعرفة  
عن جميع ماعداه ثم قال والصواب ان المعبر في المعرفة كونه موصلا الى تصور الشئ اما  
بالكنه أو بوجه ماسوا كان مع التصور بالوجه غيره عن جميع ماعداه أو عن بعض ماعداه الى  
أن قال وأما الامتناع عن الكل فلا يجب اه وقال المولى الدواني في حواشي التذويب واشترط  
المداواة في مطلق التعريف ليس مذهب المحققين قالوا المقصود من التعريف التصور سواء  
كان وجه ماسوا أو بوجه أعظم أو أخف ثم بشرط في المعرفة القيام ثم أطال في بيان ذلك اه  
ولا يخفى ان هذه تفصوص قطعية على صحة جواب الشارح فانه اذا كان الصواب وقول المحققين  
ان المعبر في التعريف كونه موصلا الى تصور الشئ بوجه ماسفكت اذ انهم ان ذلك كونه  
عبر المعرفة عما قصد تغييره عنه كما في بعض فيه وبذلك لم ان الغلبة من ذلك حتى أوقفت  
الكل في قوله ولا يلزم الجواب عن اعتناء من الشارح اه حيث أنشأنا بتوقفه في هذا  
الجواب وأوقفت شيخنا العلامة في قوله هذا العذر بطرح قوله مهم عن كونه حدا أي عرفا  
اذهو ما يمر بالمحاجة عن جميع ماعداه اظهر من تعريفه أيضا بالجامع المانع وبالطرد المتكسر  
اه وكيف يتدخ قوله اذهو أي المعرفة بالمعبر بالمعانية عن جميع ماعداه اذ هو قول سيد المحققين  
وسند المدققين والصواب ان المعبر في المعرفة كونه موصلا الى تصور الشئ اما بالكنه  
أو بوجه ماسوا كان مع التصور بالوجه غيره عن جميع ماعداه أو بعض ماعداه وأما الامتناع

وتخرج فرض العين فانه  
منظور بالذات الى فاعله  
سبب قد حصل من كل  
عن أي واحد من المكافئين  
أو من عين مخصوصة كالنبي  
على الله عليه وسلم فيما  
فرض عليه دون أمته ولم  
يتقدم له الحصول بالجزم  
احترازا عن السفلان  
الفرض تغيير فرض  
الكفاية عن فرض العين  
وذلك حاصل بما ذكر  
(وزعمه) أي فرض  
الكفاية (الاستاذ) أبو  
الحسن (ابن أبيه) (واما  
محمد الجوري) (أنشأ من)  
فرض (العين) لانه يبان  
بقيام البعض به الكافي  
في الخروج من ماله  
جميع المكافئين من الانتم  
الترتيب على تركهم له وفرض  
العين التام يبان بالقام  
عن الانتم القاسم به فقط  
والتبادر الى الادب

عن الكل فلا يجب وأما قوله بترتبة تعريفة أيضا بالجامع المانع الخ فلا يرد لأن هذا في المعرف  
 التام وهو ليس بمراد المصنف ولا الشارح وأعلى رأى المتأخرين وليس المانع عليه وأوقعت  
 الكوراني في قوله تعريف المصنف لا بدلة من قد آخر لصبر مانعا وهو أن يقال مهم بقصد  
 حصوله من غير نظر إلى ذات فاعله مع تأنيب الكل على تقدير الترك ولا يدخل فيه سنة الكفاية  
 والجب من بعض الشارحين أنه عرف سنة الكفاية بما عرف المصنف فرض الكفاية ولم ينسبه  
 لاستتلال تعريف المصنف طاردا اهـ فاما اعتراضه تعريف المصنف فقد علم بطلانه مما تقرر وأما  
 قوله والعجب الخ فهو أدل فاطع على تهوره وقساد قصوره وذلك لأن ذلك البعض من الشارحين  
 الذي هو سيد الشارحين ومحققهم المولى الجلال المحلى لما ذكر تعريف المصنف لقرض  
 الكفاية المذكور قال ولم يقصد حصول الجزم احترازا عن السنة لأن الفرض يتميز  
 فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر اهـ ثم قال في قول المصنف وسنة الكفاية  
 كقرضها وهو أمور أحدها أنهم من حيث التميز عن سنة العين مهم بقصد حصوله من غير نظر  
 بالذات إلى فاعله الخ اهـ ولا يخفى على ذي عقل صراحة هذا الكلام في اعتراف المحقق بأن  
 كلامه التعريفين أسقط منه قيد حصول به التميز عن جميع ماعداه وإن وجه اسقاطه إرادة  
 التميز عن شيء مخصوص وذلك حاصل بدونه مع أن تعريفة السنة بما ذكر هو مراد المصنف  
 من هذا الكلام فهو ليس بالتعريف المصنف فكيف مع ذلك يسوغ لعقل أن يتعري وينسب  
 إليه تعريف السنة ويحس عليه عدم التنبه وما أكرمنا فاسد عدم التأمل واعتناء التهور  
 وعدم التأمل ومن أمثلة الفضلاء «سريع الجواب كثير الخطأ» (قوله وإن لم تعترضوا له فيما  
 علمت) قال الكمال وسواء كان مراده أنه لم يقف عليه في كلام الأئمة صريحا ولا فقد وقع في  
 كلام الشافعي والاصحاب ما يدل عليه فقد قالوا إن قاع الطواف المقرض للصلاة الجنازة  
 مكروه وعلاوه بأنه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية إلى آخر ما أطل به (وأقول) لا يخفى  
 ظهوره في المطالب وإن أمكن أن يصدق هذا التعادل تساويهما إذا لم يحسن قطع الشئ  
 لمساويه إذا لم يميز له عليه وكذا يقال في تعمله في الشافعي المذكور في آخر الكلام الذي نقله  
 فيكون حاصله على هذا الاحتمال أنه لا يحسن قطع الشئ الماهود عنه ولا مساويه لعدم المزنة  
 (قوله لا على الكل خلافا للشيخ الإمام والجهور) فان قيل على قول الشيخ الإمام والجهور  
 بما إذا يقر بينه وبين فرض العين قلت بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين  
 وقر الكمال بأن فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاعه بفعله الفعل المطلوب وفرض  
 الكفاية يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل إلا بالتبع من حيث أن الفعل  
 لا يوجد دون فاعل اهـ (قوله وأجيب بأن اتهم بالترك لتقويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في  
 الجملة لا للوجوب عليهم) قال الكمال يقال عليه من طرف الجهور وهذا هو المطلق بالاستبعاد  
 أعني أن شرط ثقة بتركه أخرى فلا كلف به فان قيل قد أشار المصنف في شرح المختصر إلى جواب  
 ذلك بقوله ليس الاسقاط عن غيرهم بفعلهم أولى من تأنيب غيرهم بتركهم قلنا بل هو أولى لأنه قد  
 ثبت شرعا نظيره من اسقاط ما على زيد بآداء عرو ولم يثبت تأنيب انسان بآداء آخر اهـ (وأقول)  
 قوله يقال عليه الخ يقال عليه هذا أعني أني لو ارتبط التكليف في الظاهر تلك الطاقة الأخرى

وإن لم تعترضوا له فباعت  
 أن فرض العين أفضل لشدة  
 اعتناء الشارع به بقصد  
 حصوله من كل مكان في  
 الأغلب ولعارضه هذا  
 دليل الأول وأشار المصنف  
 إلى الظاهر بقوله فرجه  
 وإن أشار كما قال إلى تقويته  
 بعزوه إلى قائله الأئمة  
 المذكورين المفسد أن  
 للإمام سلفا عظيما فيه فانه  
 مشهور عنه فقط كما قصر  
 على عزوه إليه النووي  
 والاكثر (وهو) أي فرض  
 الكفاية (على البعض) وفاقا  
 للإمام الرأزي للاكتفاء  
 بحصوله من البعض (لا) على  
 الكل خلافا للشيخ  
 الإمام وإد المصنف  
 (والجهور) في قولهم أنه  
 على الكل لأئمتهم بتركه  
 ويسقط بفعل البعض  
 وأجيب بأن اتهم بالترك  
 لتقويتهم ما قصد حصوله  
 من جهتهم في الجملة  
 لا للوجوب عليهم

بعضها واحد حاله ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الاضرار ما زعمناه  
 بهما من غير مزية لاحداهما على الاخرى في ذلك فليس في التائيم المذكور تائيم للطائفة بترك  
 اخرى فعلا كانت به اذ كون الاخرى كلفت به غير معلوم بل كلتا الطائفتين مستويتان في  
 احتمال كل أن تكون مكافئة وهذا ينافي عن جواب المصنف الذي أشار في شرح المحضر اليه  
 فلا يضر انما فاعه بما قاله الحنفى بتقدير عامه وحيتنذا بالاستبعاد الذي زعمه مد فوع فاعه بل  
 أقول اذ انما المختار الا في أن البصر بهم آل الحال الى أن المكاف طائفة لا ينعين ان يكون  
 المكاف القدر المشترك بين الطوائف المصادق بكل طائفة فجميع الطوائف مستوية في تعاقب  
 الخطاب به او امة تعلقة بالقدر المشترك المستوي فيها لا اشكال في اتم الجميع (فان قلت) فلي  
 هذا ما الفرق بين مختار المصنف وقول الجمهور وما فائدة الاختلاف حينئذ فان الخطاب عام  
 اجمع على القولين وكذا اتم عند الترتيب (قلت) الفرق أن الخطاب على قول الجمهور يقتضي بكل  
 واحد بعينه ولا كذلك على قول المصنف فانه عليه انما يتعلق بكل بطريق السراية من تعلقه  
 بالمشترك ومن فوائده اختلاف ما ذكره الشارح بقوله ثم مداه على الظن الخ فانه افاد ان من شك  
 أن تعديره الى قوله لا ياربه على قول البعض ويلزمه على قول الكل والفرق انه مخطوب به بعينه  
 ابتداء على قول الجمهور وفلا تسقط عنه الا ان كان فعل الغير مجسدا لخاصة على قول المصنف وقوله قلنا  
 بل هو أولى لانه تشتت شرعا بطريقه الخ يقال عليه ليس الدين يظهر ما نحن فيه كليا لا بد من مزيد  
 واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعلق له بغيره فلذا اصح أن يقط بآء غيره ولم ينعن في آء  
 غيره بترك آءاته بحسب ما مضى فيه فان نسبة الواجب في القادر لكتنا الطائفتين على السواء  
 فحاز أن يأم كل طائفة بترك غيرها لعل الواجب بهما بحسب الظاهر واستوائهما مع غيرها في  
 التعاقب وأما قوله ولم يثبت تائيم انسان بآءه آخره فهذا لا يطابق البحث اذ ليس المدعى تائيم أخذ  
 بآءه غيره بل تائيم بترك غيره فالطابق له ان يقول ولم يثبت تائيم انسان بترك آءه آخره ويستدل  
 بخلص منه بأن التعاقب في الظاهر مشترك بين سائر الطوائف فليشأ بل (قوله قال المصنف  
 ويدل لما اخترناه الخ) فيه كلامان أحدهما للكمال قال يجب عليه بأن الآية ونحوها كقوله  
 تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الا يمتوئلا بالسقوط بفعل الطائفة جميعا بين وبين ظاهر  
 قوله تعالى فانما الذين لا يؤمنون بالله ونحوه اه وهذا ذكره ابن الحارث بقره قالوا فلو لا  
 نفر قلنا يجب تأويله على المسقط جميعا بين الأدلة اه (وأقول) لا يخفى ما فيه فان تأويل أدلة  
 المصنف الظاهرة في مطلوبه كالا يخفى للجميع يتم او بين ظاهر قوله تعالى فانما الذين لا يؤمنون  
 بالله ونحوه ليس أولى من العكس لذلك وأما قول شيخ الاسلام قال الزكوى في الاستدلال به  
 نظرو قد استدل به القراني على أن الواجب متعلق بالمشترك الخ فلا يخفى ما فيه لانه هذا لا ينافي  
 مختار المصنف لان ساهله انه على بعض منهم والبعض الميهم والقدر المشترك ه والثاني لشيئنا  
 السلامة قال بعد توجيه التعبير باللام دون على في قوله ويدل لما اخترناه ما مضى ثم لا يخفى أن  
 كون المطلوب منه الفعل هو الكل أو البعض يقتضي أن الفاعل منظور اليه بالذات وأن  
 طلب الفعل هو طلب الفاعل بالفعل فتكون الفعل مطلوبوا بالفاعل غير متناول اليه بالذات غير  
 معقول اه (وأقول) لا يخفى أن دعواه عدم انطوائها في آخر لم تثبت بذاته ولا يضر وجه من غير

قال المصنف وتدل لما  
 اختارناه قوله تعالى ولتكن  
 منكم امة يدعون الى الخير  
 ويأمرون بالمعروف  
 وينهون عن المنكر وذكر  
 والله مع الجهور ومتقما  
 عليهم قال تقويه لهم فانه  
 أهل لذات (والجتهار) على  
 الأول (البعض منهم) اذ  
 لا دليل على انه من جن قام  
 به سقط القرص بقوله  
 (وليل) البعض (معين عند  
 الله تعالى) بسقط القرص  
 بقوله وبفعل غيره كما سقط  
 الذين عن الشخص بآءه  
 غيره عنه

(وقيل) البعض (من قام به) المستوطلة بقوله ثم مدله على الثاني فعلى قول البعض من ظن أن غيره بقوله وجوب عليه ومن لا فلا  
وعلى قول الكل من ظن أن غيره فله سقط عنه ومن لا فلا (وبيعين) ٢٥٩ فرض الكفاية (بالشروع) فيه أى يصير

بذلك فرض عين مثله فى  
وجوب القيام (على الأصح)  
بجامع الفرضية وقيل  
لا يجب اتقائه والفرق أن  
المقصد به حصوله فى الجمله  
فلا يتعين حصوله بمن شرع  
فيه فوجب اتمام صلاحه  
الختارة على الأصح كاليجب  
الاستمرار فى صف القتال  
جزءا لمساق الأعراف عنه  
من كسر قلوب الجند وانما  
لن يجب الاستمرار فى تعلم العلم  
لأن أنس الرشد نفسه من  
نفسه على الأصح لأن كل  
مسئلة مطلوبة برأسها  
منقطعة عن غيرها بخلاف  
صلاح الختارة وما ذكره تبعاً  
لأن الرفعة فى مطلبة فى باب  
الوديعة من أنه يتعين  
بالشروع على الأصح بالنظر  
الى الأصول أقدمها ذكره  
البارزى فى التمييز تبعاً  
للفرنالى من أنه لا يتعين  
بالشروع على الأصح إلا  
الجهاد وصلاح الختارة وإن  
كان بالنظر الى الفروع  
أضبط (وسنة الكفاية)  
المنقسم بها الى سنة  
العين مطلق السنة المتقدم  
حقه (كفرضها) فيما تقدم  
وهو أمور أجدد ما من  
حيث التمييز عن سنة العين  
مهم بقصد حصوله من غير  
نظر بالذات الى ما غلظه كإبراء

سند بيده مما لا يسمع مثله فى مقام التزاع كما لا يخفى على من له معرفة بقواعد البحث فترقبه على  
ذلك زعم عدم العقولية المذكورة ترتيب على غير أساس ويكتفى أن طلب الفعل من غير تعيين  
الداعل مع الاكتفاية من أى فاعل كان بل من غير المسكتفى ببعض الأحكام دليل ظاهر فى أن  
المظاور إليه بالذات هو الفعل دون الفاعل وإن الفاعل لم يتقرر إليه الاتوقف الفعل عليه وما  
يقرب الماعولية أنا انقطاع بان السلطان متلاقداً مبراً بلاغ بعض الأمور بعينه من غير أن يتعاق  
غرضه بالمبلغ الأذن حيث احتياج التبليغ اليه حتى لو حضرت بعينه عنده قبل التبليغ بانها  
بنفسه فلو كان المبلغ متظاوراً إليه ما بلغ بنفسه وأعرض عن تبليغ المبلغ وإذا قل هذا فى  
الشاهد فما المانع من جواز مثله فما نحن فيه فنعوى أنه غير معقول من غير المعقول (قوله)  
وقيل البعض من قام به) قال شيخ الإسلام هذا من تفاريع القول قبله وإن أوهم كلامه  
كثير خلافه اه (وأقول) لما لم يتفاوت الحال بين كونه من تفاريع ما قبله وكونه مستقلاً  
مع ظهور الفرق بينهما فإن تعين ذلك بالتحصن وهذا بالانضافة الى القائمة لم يثبت ذلك  
ولم يبد مثل هذا الإيهام إجماعاً فانه لا أثره (قوله من ظن أن غيره بقوله) قال شيخ الإسلام أى  
ولا يفعله أيضاً اه وهو حاصل كلام النكاح والناقل أن يقول هذا على الحاجة اليه وإن اقتضاه  
كلام الحصول وغيره لأنه حيث لم يقع الفعل لم ينقطع تعلق الخطاب به وإن ظن أن غيره بقوله فى  
المستقبل والحاصل أنه حيث ظن انتفاء الفعل فيما مضى كان الوجه بقاء تعلق الخطاب به وإن  
ظن أن غيره بقوله فى المستقبل لما أقامه كلامه من أنه لو ظن أن غيره لم يفعله فيما مضى وأنه يفعله  
فى المستقبل لم ينقطع عنه تعلق الخطاب فيه فنظر (قوله وجب عليه) استسكه الاستوى  
بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا يتم فى تركه ولا لزوم تأنيب أهل الدنيا قال فان قيل انما اتفق  
الائم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضاً اه (وأقول) الوجه حيث انتفت القدرة حتى  
قدرة التوصل اليه التزام أنه ليس بفرض (قوله ومن لا فلا) يدخل من لم يظن شيئاً فلا يجب عليه  
قال شيخ الإسلام وإن أدى ذلك الى أن لا يفعله أحد اه ويوجه بعدم عموم الوجوب فى الواقع  
مع احتمال فعل الغير مع ذلك فلا يتجاوز فنظر (قوله وعلى قول الكل من ظن أن غيره بقوله) قال  
شيخ الإسلام أو يفعله اه وفيه ما تقدم (قوله بجامع الفرضية) قال شيخنا العلامة قد يعترض  
كونه جامعاً بأنه لو صح لزوم اشتراكهما فى وجوب الشروع واللازم متفق اه (وأقول) لأن  
انتفاء اللازم لأن المعتبر فى الشروع الواجب هو شروع من لا بد منه فى أداء الفرض لكنه فى  
فرض العين هو الجميع وفى فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة فيه وقيامهم به أمر  
لازم بحيث لو اتفقت أغوا فقد اشتركوا فى الفرضان فى أن الشروع عن تأديته به الفرض أمر واجب  
وإن اختلف من تأديته الفرض فيه ما ظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفاء قتاله فانه فى  
غاية الحسن والدقة والعجب من الشيخ كيف خفى عليه ثم رأى أنى أحببت مرة أخرى بأنه يمكن  
منع الملازمة لا يستلزامها احتمال لأن الكلام ليس فى الشروع فى الجمله لوجوبه قطعاً كما هو ظاهر  
بل فى الشروع بالنسبة للجميع فالوجوب كان فرضاً عينياً لوجوبه على كل عين حينئذ وهو خلاف  
المفروض من أنه فرض كفاية والحاصل أنه قام المانع من وجوب الشروع بخلاف وجوب  
الانجام لأن علمه حرمة الفرضية وهى موجود من غير مانع وعندى أن الأول أقدم وأصوب

الإسلام وثبتت العاطس والتسمية لكل من جهة جماعية الثلاث متلاً فانها أفضل من سبغ العين عند الاستاذ ومن ذكره

لميتاى (قوله سقوط الطلب بتمام البعض من الكل) قال شيئا الشهاب يلزم على هذا  
 أن الفقرة الباقية إذا علمت ستة الكفاية لا يثبت بها ما لا يفرض الكفاية في ترتيب التواب  
 على فعلها كالفقرة الأولى لأن المدلول هناك بقاء الطلب وانتهاء المخرج والفرض هنا سقوط  
 الطلب فلا تواب وعلى ذلك منع طاهر وقليل أن ستة الكفاية أقدم من ستة العين لسقوط  
 المأمور المقرب على تركها حتى يقرب المأمور (قلت) من حيث أن الأمر بالشئ يفيد النهي عن تركه غاية  
 النهي على تركها حتى يقرب المأمور (قلت) من حيث أن الأمر بالشئ يفيد النهي عن تركه غاية  
 الأمر أن دليل عام غير خاص بكل مسألة مسألة من حيث خصوصها اه (قوله الذى يسهل  
 وغيره) قال شيئا العلامة فيه إجماع إلى أن جميع مراده بالمجموع وأن وقت الاداء هو مجموع  
 ذلك الوقت وأن أجراؤه اجزائه والذى يقتضيه التأكيد بجميع أن المؤكد بها لا يبدل  
 يكون ذا أجرا متصفاً وتقديره قصد حصول الحكم أو المطلق له أن كل جزء من أجزاء وقت  
 الطهور ونحوه جزءاً وقت لادائه وذلك لا ينافي أن مجموعها وقت ادائه أيضاً الصديق قد الوقت  
 عما سبق من الزمان المقدرة شرعاً عليه وعلى كل ما اه (وأقول) ما عزمه من أن فيه إجماع إلى  
 ما ذكره منوع بل إجماعاً أو إلى أن المراد بكل من وقت الظهور في قوله جميع وقت الظهور وقوله  
 وقت أدائه الذى يسهل وغيره من الهاء المجرورة عن في قوله ففى أى جزء منه أو وقع هو مجموع  
 الوقت ولهذا وصفه في الثانى بقوله الذى يسهل وغيره فأن الذى يسهل وغيره هو المجموع ونحوه  
 لا أى جزء منه أو وقع فيه وإلى أن المراد بجميع كل جزء منه لا بالمجموع بدليل قوله ففى أى جزء منه  
 أو وقع الذى وقع بها بالمجمع الواقعة تأكد الوقت الظاهر فى الاجراء إلى أن قول الصديق وقت  
 لادائه خبر عن جميع الواقعة على الاجراء فيثبت أن كل جزء من جملة الوقت وقت لادائه فقد  
 أخذ اكلاماً بأن كل جزء من مجموع الوقت وقت لادائه وبواسطة التأكد بمجموعه وأن مجموع  
 الوقت موسع فقد انبجأ فاقى المطلوب وبما بقية قضية التأكيد بجميع وعند ذلك يظهر سقوط  
 هذا الاعتراض هنا رأساً (قوله لافى الزائد عليه) أى على الوقت أى وقت الجواز من وقت  
 الضرورة (أقول) قضيت أنه أو ادب الله عليه من وقت الضرورة ما لا يبيع الصلاة لأن وقت  
 الجواز هو ما يسهلها بخلافه هو ما لا يسهلها ولا يبيح أن ما لا يسهلها ما صادق بمبايع ركنه  
 فأكبر ومبايع ركنه فلهذا قال وإن كان القول فيه ادماً بشرطه أن أى بدركه فيه وكيفية وقد  
 أحاطت النشأة وقت الضرورة على مقدار تكبيره أى فأكبر من آخر الوقت فى حق من زال  
 عذره حيث أنه أن باب الاعتذار يكتفى ويحتجون وانحازوا وما والمطلق ذلك يشمل ما يبيع الصلاة  
 وقضية ذلك أن يكون بين وقت الضرورة وبين ما لا يسهلها الذى اقتضاه كلامه ووقت الضرورة بالنسبة  
 الذى اقتضاه طريق الفقهاء عموم ونحوه من وجهه اذ يجمعان فيما لا يبيع الصلاة فى حق  
 صاحب العذر الزائى وينفرد الأقل فى ذلك فى حق غير صاحب العذر والثانى فيما يبيع الصلاة  
 ولا يبيح شموله بالمعنيين لوقت الحرمة عند الفقهاء وقوله شيخ الإسلام فى قوله من وقت الضرورة  
 أى ومن وقت الحرمة أيضاً اه فلهذا قلنا عدم الحاشية اليه تمامه (قوله فى قوله لم يوجب  
 العزم) أى فى أول الوقت على مريد التأخير عنه قال الفضل قال القاسم أنه ثبت فى الفعل  
 والزم حكمه حال الكفاية وهو أنه لو أتى بأحد جهاً أبر أو لم يأت به ما عصى وذلك نعمى

سقوط الطلب بتمام البعض من الكل المتأخرين بها  
 ما منها الجملة المتأخرين من الكل  
 عند الجهور ووثق من  
 بعض بهم وهو المختار وقل  
 من عند الله تعالى يسقط  
 الطلب بقوله وبذلك غير  
 ويسل من بعض قام بها  
 رابعها أنها تسعين بالشروع  
 فيما أى تسعين سنة عين  
 يعنى مثلهما فى تأكيد طلب  
 الاقامة على الأصح (مسألة)  
 الأكثر من الفقهاء ومن  
 المتكلمين على (أن جميع  
 وقت الظهور جوازاً ونحوه)  
 أى نحو الظهور بكافى الصلوات  
 الخمس (وقت لادائه) فى  
 أى جزء منه أو وقع فقد وقع  
 فى وقت أدائه الذى يسهل  
 وغيره وذلك يعرف بالواجب  
 الموسع وقوله جوازاً راجع  
 إلى الوقت لبيان أن الكلام  
 فى وقت الجواز لافى الزائد  
 عليه أيضاً من وقت الضرورة  
 وإن كان العمل فيه أداء  
 بشرطه (ولا يجب على  
 المؤخر) أى مريد التأخير  
 عن أول الوقت (العزم) به  
 على الفعل بعد فى الوقت  
 (بخلاف القوم) كالفانى  
 أى بذكر الباقى من المتكلمين  
 وغيره فى قوله لم يوجب  
 العزم لتخيره بالواجب الموسع  
 بين المدونين فى جواز الترك

وجوب أحدهما ثابت الجواب أن التقطع أن الفاعل للصلاة يمثل لكونه أصلاً بخصوصها  
لأن كونها أحد الأمرين معهما **هـ** ويمكن أن يجاب بأن التقطع بمثل كرسلم بالنسبة لجله الوقت  
الذي يتميز بالنسبة إليه دون الجزء الأول منه الذي هو محل الكلام حتى لو غفلت في أول الوقت  
كان التمثال لكونها ملائجه وحبها بالنسبة لجله الوقت وكونها أحد الأمرين بالنسبة  
نفسه ومن الجزء الأول من الوقت ثم قال العبد وأيضاً فلا نسلم أن الائتم يترك العزم انما هو  
لكونه شخراً عنه وبين الصلاة حتى يكون كغصا الكفارة بل لأن العزم على فعل كل واجب  
اجبالاً أي عند الأزمات الجبالاً وتفصيلاً عند تذكره أي خصوصه ومن أحكام الإيمان  
ثبت مع ثبوته وإدخال وقت الوجوب ولم يدخل فلا وجو ترك واجب بعد عشرين سنة أتم  
وان لم يدخل الوقت ولم يجب **هـ** ويمكن أن يجاب بأن ذلك لا يمنع الوجوب على التمييز بين  
الذهل والعزم فإن من يادر بفعل الصلاة أول الوقت سقط عنه وجوب الزم على فعلها إذا  
لامه في مع فعلها ومن عزم أول الوقت على فعلها سقط عنه المبادرة إلى فعلها والفرق بين هذا  
العزم والعزم الذي يقول به القاضى وموافقوه أن هذا العزم لا يتقبل بدخول الوقت وإنما يجب  
عنده ملاحظة الواجبات الجبالاً وتفصيلاً حتى إذا غفل عنها بالائتم يترك العزم بخلاف الذي  
يقول به القاضى فإنه خاص بدخول الوقت والقياس تأنيبه مع الغفلة حيث كانت عن  
نفسه كما ياتم بغفلة عن الصلاة حيث كانت كذلك (قوله واجب بحصول التمييز بغيره  
الخ) قال السكاك الجواب بذلك هو المصنف في شرح المختصر وهو محل مناقشة إذا المراد في  
جوابه التأخير عن جلد الوقت المقدّر وكلامهم انما هو في التأخير عن زمن فعل الوجوب وهو  
أول الوقت ومراهم في التعديل التمييز بالحاصل بتمييز ما مكلف وهو أن يميز المكلف تأخير  
الجزء عن غيره بأن يقصد بتأخير الفعل في الوقت فقد قال الأصحاب في جمع التأخير  
أنه يجب على المسافر أن يقصد في وقت الأولى الاتيان بها في وقت الثانية جمعاً للتمييز التأخير  
الواجب عن غيره الخ (وأقول) لا يفتي ضعف هذه المناقشة واتجاه جواب المصنف لأنهم انما  
احتجوا بتمييز الواجب الموسع عن النقل وهذا التمييز حاصل بمثل كرسلم المصنف واعتبار تمييز  
المكلف مع تمييز القرض في نفسه مما لا حاجة إليه ولا دليل عليه وأما التأييد بما قاله الأصحاب  
في جمع التأخير فلا يفتي ضعفه أيضاً ظاهر والفرق أدنى تلك الإخراج الصلاة عن جلد وقتها  
الأصل فلا بد من صارف عن العدوان الذي هو الأصل في انوارها عنه بخلاف ما نحن فيه  
أذ ليس نفسه سوى الإخراج عن أول الوقت الأصلي فليست أم التأييد بما قاله الأصحاب  
في مسألة الأمر المطلق عن التقييد بوقت أو وقوعه أنه يجب العزم عند ورود الأمر فبه  
ما سبق في كلام العبد والكلام انما هو في عزم خاص يتعلق بدخول الوقت دون غيره فليست أم  
(قوله وقال الحنفية بما اتصل به الاداء من الوقت الخ) قال الكوراني وهذا لا يمتاز عن مذهب  
الجمهور وتمامه انهم (وأقول) ان أرادوا لا يفتي في نفسه فهو ممنوع لا لشصا رقت الاداء على  
هذا فيما لا قام الفعل وعدم انحصاره فيه على مذهب الجمهور وهذا القول ينكر الواجب الموسع  
كما سياتي في كلام الشارح بخلاف قول الجمهور وانه يمتنع وان أرادوا لا يفتي من جهة فائدة فهو  
قريب (قوله وقع واجباً بشرط بقائه الخ) فيه أمور من الأول قال شيخنا العلامة فيه اشكال

وأوجب بحصول التمييز  
بغيره وهو ان تأخير الواجب  
عن الوقت يؤثم (وقيل)  
وقت أدائه (الأول) من  
الوقت لوجوب الفعل  
بدخول الوقت (فان آخر)  
عنه (فتضاء) وان فعل في  
الوقت حتى ياتم بالتأخير  
عن أوله كما نقله الامام  
الشافعي رحمه الله تعالى عن  
بعضهم وان نقل القاضى  
ابوبكر الباقلاني الاجماع  
على نفي الائتم ونقله قال  
بعضهم انه قضاء يستدست  
الاداء (وقيل) وقت أدائه  
(الآخر) من الوقت لا يتضاء  
وجوب الفعل قبله (فان  
قدم) عليه بان فعل قبله في  
الوقت (فتجيب) أي  
فتقدمه فتجيب للواجب  
مسقط له كتجيب الزكاة  
قبل وجوبها (و) قال  
(الحنفية) وقت أدائه  
(ما) أي الجزء الذي (اتصل  
به الاداء من الوقت) أي  
لقيام الفعل بان وقع قبله  
(والا) أي وان لم يتصل  
الاداء بجزء من الوقت بان  
لم يقع الفعل في الوقت  
(فالأخر) أي فوقت  
أدائه الجزئية الآخر من  
الوقت لتعينه للفعل فيه  
حيث لم يقع بفعله (و) قال  
(اليعكزي ان قدم) الفعل



لأن واجباً حال فانه كانت مقارنة لتمامه الزم ان شرط الوجوب وهو البقاء متاخر عنه والشرط  
 اعيا يتقدم أو يتأخر وإن كانت مقدرة لزم ان مقصدة العمل أي وجوبه ترجحه بغيره وانما  
 وقد يجاب بان البقاء شرط الحكم على التقدم بالوجوب لا بالوجوب الخ (وأقول) يجاب  
 أيضاً بان معنى وقع بين أي في آخر الوقت وقوعه واجبا بشرط بقاءه بشرط البقاء متاخر  
 الوقوع وهو مقارنته لان زمانه ما آخر الوقت ولا يعني ما بعد هذا الجواب وجوب التسليم  
 وأنه أوفق بقول الشارع التسليم بالوجوب وكان ينبغي جواب التسليم على استبان انما  
 يستتار أي حال كونه متسكراً ما في آخر الوقت بوجوبه بشرط بقاءه فلا إشكال لان البقاء انما  
 يتحقق في آخر الوقت وهو وقت الحكم فتتقارن الشرط والمنروط وأما جعل واجبا به في العجز  
 سلام مقارنته في كل لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق في الحال فكيف يتحقق  
 الحكم في الحال وجوب الشرط كونه بحيث يتحقق لا يتحقق لانه غير معلوم في الحال لتمامه وإما  
 انه قد يرد على جوابه انه لم قطعاً ان نفس الوجوب متوقف على البقاء بديل انه اذا لم يتحقق  
 نفس الوجوب بديل وقوع ما قدمه فلا يستلزم وقد يجاب بان كونه شرطاً للحكم لا ينافي  
 كونه شرطاً لنفس الوجوب أيضاً فكأن يلزم تأخر الشرط عن المنروط الا ان جعل شرطاً  
 الوجوب كونه في نفس الامر بحيث يتحقق ويمكن ان يقال انه ثلثة أمور نفس الوجوب في  
 نفس الامر وشرطه كونه في نفس الامر بحيث يتحقق لا نفس بقاءه وهذا الشرط مقارن  
 للمروط الذي هو نفس الوجوب في نفس الامر ضرورية قبل الآخر اذا كان بمقتضى أجله الى  
 الآخر منه فيكونه بحيث يتحقق الى الآخر وتترس الوجوب في الظاهر وشرطه كونه له احران  
 بين وهذا الشرط مقارن للمروط أيضاً والحكم يتحقق الوجوب في نفس الامر وشرطه العلم  
 به في البقاء والحكم المدكود وانما يكون آخر الوقت وجب بتدويره العلم المذكور في مقارن  
 في تقرر المبادىء على هذه الاحوال وعلى هذا فنقول الشارع شرط الوجوب بقاءه ويجوز ان  
 يتحقق على طاهره أي شرط نفس الوجوب في نفس الامر لكن يجعل قوله أن يتحقق أي ان يكون  
 بحيث يتحقق وكذا نقول المصنف وقع واجبا ويجوز ان يكون واجبا بالامكان لا بالواقع بل انما  
 الوجوب في نفس الامر وأن قوله بشرط بقاءه يعني بشرط كونه بحيث يتحقق في نفسه والآخر ان  
 اضيقه ان مقصدة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت لم يكن واجبا وقد قال  
 الامام في شرح المباح مائه والثالث وهو رأي الكرخي من المذنبين أن الا في الصلاة  
 أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على مقصدة التكليف كان مائة له واجبا وإن لم يكن على  
 مقصدة التكليف بأن كان مائة له أو غير ذلك كان مائة له نفساً كذلك في الحصول  
 والمحب وغيرهما ومقتضى ذلك أن مقصدة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت  
 يكون أيضاً فرضاً وكلام المصنف بآياه لا بشرط بقاءه على مقصدة الوجوب الى آخر الوقت وسبق  
 لا مدى وصاحب الحامل واجب المطلب الى هذه العبارة اده والثالث أن الزركشي ضعف  
 طريقة الكرخي بان كون الفعل حالة الايقاع لا يوصف بكونه فرضاً ولا بتلاخلاف التوارد  
 ويجاب بجمع ذلك لان المستنع عدم اتصافه في نفس الامر باسدهما اما عدم الحكم باسدهما  
 والتوقف في الحكم الى التسليم فلا فان الموقوفات كذلك في الشرع كثيرة (قوله التسليم به)

على آخر الوقت بان وقع  
 قبله في الوقت (وقع) ما قدم  
 (واجبا بشرط بقاءه) أي  
 بقاء المتقدم له (مكلفاً) الى  
 آخر الوقت فان لم يسبق  
 كذلك كان مات أو بين  
 وقسم ما قدمه نفساً بشرط  
 الوجوب بقاءه ان يتحقق  
 أدركه الوقت بمقتضى التكليف  
 الى آخره التسليم به

الوجوب) أن أول المتبادر أن هذا التمتع وهذا الضمير لا يتحرر وهو صحيح ولا يرد عليه أن التبيين  
 بالبقاء لا بالانقراض لأن الأمر مقيد بمرئته السابق بحصول البقاء إليه أي التبيين بالأمر الذي  
 حصل البقاء إليه وذلك يتدفق تعين شيخنا العلامة كون هذا التمتع والضمير لقوله أنه يبقى  
 مع أن فيه تركه مع قوله وإن أخر عنه أدلة التقدير وإن أخر الفعل عن البقاء صفة التكليف  
 إلى آخر الوقت وإن كان صحيحا ينوع تكليفه فليست أمثل (قوله) بأن لم يشغل به أول الوقت مثلا  
 أي أول ما به والاصل أنه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال به مع ذلك  
 الظن في أوله وفي ثانيه وهكذا (قوله) عقب ما يسعه منه مثلا) فيه امران الأول قال شيخ  
 الإسلام في مثله هذا راجع إلى الموت عقب ما يسعه فإن ظن القوت بسبب آخر كجنون وانحط  
 وبعض فكذلك اهـ لا يقال هـ لاجله اهـ أيضا راجع إلى ما يسعه إشارة إلى ادخال الزائد على ما يسعه  
 أيضا لا لأنه قول الزائد على ما يسعه ما دخل في قوله ما يسعه فلا حاجة إلى الإشارة إليه مثلا ثم يصح  
 أن يقال فيما إذا ظن الموت عقب ما يسعه مثله مثلا أن قصد التأخير عن جميع ذلك الزمن  
 فالعصيان واضح وإلى أن يبقى منه ما يسعه فقط مثلا فلا بل الوجه فينتقد عدم العصيان بل هو  
 هذا التأخير حيث أنه والثاني أنه لم يتعرض الشارح ولا المحشى لمحتلر قوله يسعه منه ومقتضوه  
 أنه لو أخر مع ظن الموت عقب ما يسعه منه لم يأنه وليس بعيد الكن لم أقف على نقل فيه (قوله)  
 لظنه فوات الواجب بالتأخير قال شيخنا العلامة الباقية متعلقة بظنه فيفسد أن التأخير  
 واقع وأنه مع الظن على العصيان لا بقوات كما يقدر لأن مراده يستند أن المظنون بسبب  
 القوت عن التأخير ولا ينضم منه وقوع شيء من القوت والتأخير بل الظن وحده وهو غير كاف  
 في العمليته (وأقول) ما أذاعه من امتناع متعلقه بقوات ممنوع لأن الفرض وقوع التأخير يعني  
 الشروع فيه فمدح يستند لتعليل العصيان بأن ظن بسبب القوت عن هذا الذي شرع فيه وحاصله  
 أنه شرع في شيء يقطن أنه يترتب عليه فوات الواجب والشروع فيما يظن أنه يترتب عليه ذلك معصية  
 لأن تقويت الواجب عدمه معصية والشروع فيما يظن أنه تقويته مشروع فيما يقوت الواجب عدمه  
 فيكون معصية لأن العصيان مما يكتفي فيه الظن ثم رأيت شيخ الإسلام علقه بقوات والسكال علقه  
 بعصى وفيه بعد (قوله) ومن أخر مع ظن السلامة من الموت إلى آخره أي أخر الوقت فيه أمور  
 الأولى أن الظاهر أن قوله إلى آخره متعلق بقوله السلامة لأن تعاقبه بقوله أخر واجب استدراك  
 قوله قبل الفعل من قوله ومات فيه قبل الفعل لأن من لازم أنه أخر فعل الواجب إلى آخر الوقت  
 أن يكون موته قبل الفعل ومنافاة موته فيه لغرض تأخير إلى آخره إذا لا يصدق تأخير إلى آخره  
 إلا أن يبقى حيا إلى آخره فنام له والثاني أنه ينبغي أن يكون في معنى ظن السلامة إلى آخره ظن  
 السلامة إلى ما يسعه مثله مثلا ومات قبل الفعل وقد بقي من القدر المظنون ما يسعه قليلا ثم  
 لم يقدر الشارح بقوله إلى آخره ولعله أطلع على أن هذه المسئلة مصورة في كلامهم بما إذا ظن  
 السلامة إلى آخر الوقت فذكر اقتدامهم والثالث أن قوله هنا مع ظن السلامة مع قوله  
 السابق مع ظن الموت متدافع كما قال شيخ الإسلام في الشك في ذلك قال والوجه أنه كان  
 السلامة لأنها الأصل ولأن الشرع لا يؤثر ثم الشك في الفروع اهـ والرابع أنه ينبغي أن يكون  
 اقتصار الشارح على الموت في قوله من الموت على وجه التثنية وأن يلحق به غيره من موافق

الوجوب وإن أخر الفعل عنه ويؤخر به قبله لأن الأصل بقاءه بصفة التكليف فثبت وجب فوق أدائه عنده كما تقدم عن الحنفية لأنه منهم وإن خالفهم فيما شرطه قد ذكره المستفتون الأول المعلوم مما قدمه والأول غير الأول منكرة للواجب الموسع لاتفاقه على أن وقت الأداء لا يفضل عن الواجب (ومن أخر) الواجب المذكور بأن لم يشغل به أول الوقت مثلا (مع ظن الموت) عقب ما يسعه منه مثلا (عصى) لظنه فوات الواجب بالتأخير (فإن عاش وفعله) في الوقت (فالجحور) قالوا فعلة (أداء) لأنه في الوقت المقدّر له شرعا (و) قال القاضيان أبو بكر (الباقلائي من المتكلمين (والحسين) من الفقهاء فعلة (قضاء) لأنه بعد الوقت الذي تضمنه بظنه وإن كان خطوه (ومن أخر) الواجب المذكور بأن لم يشغل به أول الوقت مثلا (مع ظن السلامة) من الموت إلى آخره ومات فيه قبل الفعل (فالصحيح) أنه (لا يصح) لأن التأخير جائز له والقوات ليس باختياره وقيل يصح

الوجوب كما يكون وله فقال الركني وهذه اقسامها اذا كان الظاهر يرفع الوجوب كملوث قال  
كان لا يرفع كالتوم والتسبان فقال ابن الملاح في الفتاوى اذا دام في اثناء الوقت الى ان  
خرج فبقي ان بعض قطعا قال فان غلبه التوم فكلوث اه وكذا في التوم في عدم التسبان  
ما اذا ظن سقطه قبل شروجه الوقت كما مرح به شيخ الاسلام كغيره (قوله وجواز التأخير  
بشرط سلامة العاقبة) قال شيخنا العلامة ان قلت هي متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح ان  
يكون مشروطا بها قلت هي على سبيل حذف شاف أي به لم سلامة افعال العبد أي رداء في هذا  
القول لا يقبل شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى تكليف الحال اذ  
(واقول) في تأديته الى ذلك نظر لا يفتي اذ العلم بها وان كان غير ممكن الا ان الجواز المشروط به  
من تكليفه اذ هو الزام ما فيه كثرة أو طلبه والعلم المذكور من متعلق شطاب الوضع دون  
التكليف ثم ان قيل التكليف شطاب افع المتعلق بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير  
أو الوضع كن من التكليف الحال لانه مشروط بالعلم بالحال لا التكليف بالحال الذي هو مراده  
اه (واقول) اما جوابه عن السؤال الذي اورد فتوى به عليه انه غير محقق لان العلم بالسلامة  
متاخر عن جواز التأخير لان العلم غير متحقق في الحال وانما يتحقق بعد الجواز فيحكم به  
في الحال عنده هذا القائل ايضا لا يقال الشيخ لا يعلم انه محكوم به في الحال عنده لا فاعول  
لولا يكن محكوم به في الحال ما يصح ايراد الشيخ السؤال عليه واما نظيره في التادية المذكورة  
فقد بسط السيد الكلام فيه فقال في كلام العبد السابق مع زيادة قوله وهذا بخلاف ما رقه  
العمر فانه لو اُخِّر ومات معه والى يتحقق الوجوب ما قصه فيه بضمن أحدهما بالانتم ان  
اشترط جواز التأخير لسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدي الى تكليف الحال انما يلزم ذلك  
ان لو وجب عليه التأخير بشرط السلامة ما لجواز التأخير فلا كيف وهو ممكن من الاتيان  
بالواجب ينتقل على المبادىء نعم لما كان جواز التأخير متعلقا بفعل المكلف وفي شروعه على  
هذا الاشتراط مع انه كان هناك شائبة فمكلف بالحال اذ هو يرجعه ان يقال افعله هذا الفعل  
في هذا الوقت وانعله فيما بعده بشرط السلامة والتحقيق انه يلزم على هذا الاشتراط ان لا يكون  
جواز التأخير فائدة اذ لا يمكن للمكلف العمل بقتضاه لانه محال منه فلو كان مكلفا لم تكلف  
الحال والا فلا وثانيه ان الفرق بين ما رقه العمر وبين غيره مشكل فان ما رقه العمر ان  
لم يجوز تأخير أصلا لم يكن موه اقلعا وان جازها ما مضى لافلا عسان كالتاخير مع ملوث فانه اذا  
لأنه يباح تأخيرها ما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالحال كما في غيره وأما ما ذكره من انه  
لوجاز التأخير أبدا واذا مات لم يضر لم يتحقق الوجوب أصلا بخلاف الفاهر متلا فان جواز  
تأخيرها الى ان يتضح وقتها فلا يرفع الوجوب فقيه انه لا يقدح فيما ذكره من الدليل المشترك  
بين صورتين غايته انه يارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها فتدعي أحدهما المعارضة كل  
منهما الآخر والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو ان المعارض أعني ارتفاع الوجوب دليل  
قناعي وما ذكره مطلقا فعمل به فيما عدا صورة المعارضة ونهايتين اعمال الممارض القطعي  
دونه اه وأما قوله كن من التكليف الحال الخ فقيه نظر ظاهر فليست امل (قوله به) وان أمكنه  
فعله) أقول الظاهر أن المراد هنا ما كان الفعل القدرتيان تحققت الاستطاعة المشروعة في

لوجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة (بخلاف  
ما أي الواجب الذي رقه  
العمر كالحج) فان من أخره  
بعد ان أمكنه فعله

كتب الفقه بخلاف الامكان في قوله الا في آتباعه فله فيه فان المراد به ان تسعه المدة ولو  
 اريد غنا بالامكان مضى مدة تسعه لم يحتج في العصبان الى تأخير بعد ذلك وقد صرح قوله فان من  
 آخره بعد ان أمكنه باعتبار التأخير بعد ذلك الامكان في العصبان فليتامل (قوله مع ظن  
 السلامة من الموت) أقول وبالأولى مع التاكيد في السلامة أو ظن عدمها كما هو ظاهر (قوله  
 الى مضى وقت يمكنه فعله فيه) فيه أمر ان الاول ان هذا الجوارح والحرور يتعلق بقوله السلامة  
 على ما اقتضاه ما ساقى عن شيخنا العلامة أو تأخره كما قاله غيره والثاني قال شيخنا العلامة لم يقل  
 الى آخر العسر لطابق قوله أو لا الى آخر الوقت لان السلامة من الموت الى آخر العسر قطعية  
 لا مقلوبة ولا ان القطع بها بمجرد لا يكفي في جواز التأخير بل لا بد معه من ظن مدة تسعه أم  
 (وأقول) في كلا توجيهيه بحت اما الاول فلان الذي ينبغي أن يكون القطع في هذا المقام كالظن  
 بل بان كلاته على القولين فيه وإنما اقتصر وعلى الظن لبعده عن القطع بل لو أرادوا بالظن  
 ما يشهل القطع لم يتنع بل يحتمل أن ذلك هو ادهم فليتامل وأما الثاني فلان كون القطع بها  
 بمجرد لا يكفي في جواز التأخير لا ينافي ذلك التعبير مع التقييد ويمكن توجيهه صنيع الشارح  
 بالإشارة الى الفرق بين المستقلين بان ظن السلامة الى آخر وقت الصلاة يتبع عصبان من مات فيه  
 قبل فعلها بحيث كان الباقي بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة الى آخر وقت  
 الحج وهو آخر العمر فإنه لا يتبع عصبان من مات قبل فعله حيث كان موته بعد مضى مدة تسعه  
 والحاصل أنه يكفي في عصبان الحج الموت بمجرد فعله بعد أول مدة تسعه بخلاف الصلاة على أن  
 الشارح لم يترس بجواز التأخير الا أن يريد الجواز المتهوم بمأذ كرمه قابل التحميم وظاهر أن  
 المراد عليه الجواز في الظاهر لثبوت العصبان عند الموت بلا فعل فليتامل (قوله والالم يتحقق  
 الوجوب) قال شيخنا العلامة لان صحة يستلزم تحقق العصبان بالتارك ونفي اللزم يستلزم نفي  
 المزمع فان قيل هذا الدليل جار فيما قبل هذه المسئلة قلت يمكن فيه تحقق العصبان بالتارك حتى  
 يخرج الوقت لو فاض فلا يلزم من انتفاء العصبان بالتأخير مع الموت انتفاءه مطلقا والمستلزم  
 لاتقاء الوجوب هو الثاني لا الاول (فان قلت) قد جعوا فيما وقته العسرين جواز التأخير  
 والعصبان وهو جمع بين متنافيين (قلت) الجواز نظرا للظاهر والعصبان نظرا لما في نفس  
 الامر وفيه بعد شيء اه (وأقول) ورد على جوابه عن السؤال الاول انه يمكن تحقق العصبان  
 بالتارك أيضا في الحج وذلك في حق نحو من خشي الغصب أو تلف ماله كما صرح بذلك أصحابنا  
 وقدم في كلام السيد الاشارة الى فرق آخر بقوله بخلاف الظاهر مثلا فان جواز تأخيرها الى  
 أن يتضيق وقته وقدر عليه ماذ كرا أيضا اذ وقت الحج يتضيق بخوف نحو الغصب أو تلف  
 المال ويحرم التأخير حينئذ الا هم الا أن يفرق بكثرة تضيق الوقت قبل الفعل بخلاف خوف  
 الغصب وتلف المال وفيه مافيه كالاختي ويرد على جوابه عن السؤال الثاني انه يلزم منه ان  
 الجواز مشروط بسلامة العاقبة وقد ضعفوا هذه المشروطة فيما قبل هذه المسئلة فيحتاج  
 الى الفرق وقد شرح السيد هذا الاشكال وجوابه في البحث الثاني السابق عنه ويمكن أن  
 يكون قول الشيخ وفيه بعد شيء إشارة الى ذلك فليتامل (قوله من آخرى الامكان) قال  
 شيخنا العلامة وصف لعام مشدرا من عام آخر حتى الامكان ولو كان وصفا لسنة لقال اخرى

مع ظن السلامة من  
 الموت الى مضى وقت يمكنه  
 فعله فيه ومات قبل الفعل  
 يعصى على الصحيح والالم  
 يتحقق الوجوب وقيل  
 لا يعصى لجواز التأخير  
 وعصبانه في الحج من آخر حتى  
 الامكان

اه (واقول) يكن جعله وصلة لتأويلها عام فان المؤنث قد يؤول بالذ كرفع على حكمه  
 (قوله لجوار التاخير اليها) قال شيخنا العلامة أي نفس الامر وأما الظاهر والى الموت اه  
 واقول قوله أي نفس الامر أي كالتظاهر ببليل مابعد وقوله في الموت أي حيث لا عارض  
 كما علم عندنا (قوله اذ لم يجب لمعارض) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان الوجوب  
 الذي وقع مقدما ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما مر في الثاني غير لازم وان كان حوالا لغير  
 أي الوجوب بوجه ما لا لازم حيث تضمن الحيل وجوب الفعل المقيد بوجوبه ما هو غير محيل التراجع  
 اه أي لان محيل التراجع الوجوب بوجوب الواجب كما أفاده قول الشارح السابق بوجوب  
 الواجب (واقول) يمكن ان يجاب باختيار التعلق الأول وبوجه دوم الثاني فان المراد بواجب  
 الواجب باعتبار هذا الإيجاب فلا يكون هذا الإيجاب إيجابا بذاته لان اذا كان الفرض ان  
 إيجاب الشيء ليس إيجابا باليتوقف عليه فلا يترتب ان إيجاب ذلك الشيء بدون ما يتوقف  
 عليه اذ لا يتم الشيء بدون ما يتوقف عليه ولا مع ما يتوقف عليه لان الفرض ان إيجابا ليس  
 إيجابا باليتوقف عليه والحاصل أنه يلزم ان يكون إيجاب الشيء ليس إيجابا باليتوقف عليه عدم  
 كونه ذلك الإيجاب لذلك الشيء إيجابا لذلك الشيء لان الشيء لا يتم بدون ما يتوقف عليه فاما  
 لم يكن إيجابا إيجابا لم يثبت إيجابه واما إيجاب ما يتوقف عليه بطريق آخر فلا يقيد في كون  
 هذا الإيجاب المستقل لذلك الشيء إيجابا لذلك الشيء فليتامل ثم رأيت السيد تتر كلام العبد  
 بما يخرج منه جواب آخر لكنه خاص بالشروط الشرعي فقال ما نقله يريد ان الشرط الشرعي  
 يجب بذلك الامر الذي وجب به الفعل المشروط اذ لم يجب به وليس هناك امر آخر يقتضي  
 وجوبه على ما هو المقرر ومن لم ان يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما امر به فاذا أتى به حل  
 عدم الشرط صدق انه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به واجرأوه وترووجه عن عهدة  
 التكليف وهذا يثنى حقيقة الشرعية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون  
 الشرط الشرعي شرطاً لفعل قطعه اهنا خلف ولا يمكن اجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية  
 والعادية اه وكان وجه عدم امكان الاجراء المذكور ان توقف وجود الشيء على شرطه  
 العقلية والعادية امر آخر يقتضي وجوبه وقد فرض في الدليل انه ليس هناك امر آخر  
 الا ان يريد بالامر ما روى الشارع فليتامل والتظاهر ان هذا الذي ذكره مخالف لقول المولى  
 التنازلي لا خفاء في ان النزاع في ان الامر بالشيء محيل بكون امره بشرطه وإيجابه  
 والاذ وجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطه سوى حكم الشارع  
 انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة وهذا كما ان الشرط العقلي  
 معلوم انه لازم قطعا اه فليتامل (قوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلعا) قال شيخنا  
 العلامة هذا القول وان دل عليه كلام المستف والشارح يحميه صريح كلام التفتازاني قال  
 لا خلاف في إيجابه الاسباب كالأمر بالقتل أمر بشرط السف مثلا والامر بالاشباع أمر  
 بالطعام اما الخلاف في غيره اه (واقول) هذا الاعتراض مما يجب منه بل فاده في غاية  
 الظهور ولا منشأ له واما المعنى ويسمى من حب الاعتراض على المصنف والشارح لا التساؤل  
 والاستدراج اما أوله لان رد كلام المصنف والشارح في هذا الامر الثبتي بكلام المولى

بنواذ التاخير اليها وقيل  
 من أوله الاستدراج الوجوب  
 حسنته وقيل غير مستند الى  
 منه بعضنا (مسئلة) الفعل  
 (المقدور) لكلف (الذ  
 لا يتم) أي بوجوب (الواجب  
 المتعلق الابه واجب)  
 بوجوب الواجب سيما  
 مكانا أو شرطا (وقافا  
 للاكثر) من الجلاء اذ لم  
 يجب بغير ترك الواجب  
 المتوقف عليه وقيل لا يجب  
 بوجوب الواجب مطلعا  
 لان الحال على الواجب  
 ساكت عنه (وثانها) أي  
 الاقوال يجب (ان كان  
 مبيدا كالمراد للاحراق) أي  
 كالمساس للمدخل فانه يجب  
 لاحراقه عادة بخلاف  
 الشرط كالوضوء للصلاة  
 فلا يجب بوجوب مشروطه  
 والفرق ان السبب لاستناد  
 الحسب اليه أنه اذ اطلما  
 به من الشرط بالشرط  
 (وقال امام الحرمين) يجب  
 (ان كان شرطا شرعيا)  
 كالوضوء للصلاة (لا عقليا)  
 كترك صلاة الواجب  
 (أو عابدا) كعمل بمرمن  
 الرأس لفعل الوجبة فلا  
 يجب بوجوب مشروطه

التفتا في ليس أولى من العكس بل لا رتاب منصف في ان العكس أولى لما استتر من ان  
 المصنف من سعة الاطلاع في هذا الفن والاستدراك فيه على غيره ما جاوز الخلد وفات العقد  
 خصوصا ومن المشهور ان من حفظ حجة على من لم يحفظه وأما ثانياً فلحظة تغفل الخلاف  
 في الاسباب في كلام الأئمة حتى في كلام ابن الحاجب بل الشارح نفسه صرح به عنه بقوله  
 الا في فدا لا يجب أى السبب كما أنصحه ابن الحاجب في مختصره الكبير اهـ والعجب غفلة  
 الشيخ عنه وعادة ابن الحاجب في مختصره الكبير مسئلة ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب  
 اذا كان مقدورا المكاف غير لازم له عقلا كترك اضداد المأموره ولاعادة تجزئه من الرأس  
 في الوضوء وحاصله ما جعله الشارع شرطاً من محركات المكاف فهو واجب وقيل والسبب اهـ  
 فقد صرح بالخلاف في السبب ورجع عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب وقال الاستنوي  
 في شرح منهاج البصائر ما نصه والثالث ان لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط ثم قال ولا ذكر  
 لهذا الثالث في كلام الاحمدى ولا كلام الامام وأتبعه من حكاها ابن الحاجب في مختصره الكبير  
 وان كان كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضى ان ايجاب السبب يجمع عليه اهـ وقد  
 حقق الكمال ما يندفع به الاعتراض على ابن الحاجب بأنه خرق الاجماع الذى نقله في مختصره  
 الصغير فقال اعلم ان محل الخلاف في المسئلة هو ان الامر بالشئ مطلقا هل هو أمر بالندور الذى  
 لا يتم الا به كاتزجها بذلك في الحصول أو ليس أمر به والى هذا أثبت الشارح بقوله في أقول  
 المسئلة واجب بوجوب الواجب وبقوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب ثم على الاول فهل  
 وجوب المقدمة متلقى من نفس صيغة الامر بالاصل أو من دلالة الصيغة قولان الثانى منهما  
 قول الجمهور ونصره ابن برهان ويشمل ذلك الى ان الدلالة عليه بالتضمن أو بالاتزام وقد صرح  
 بالاول امام الحرمين في البرهان والتحقيق واذا علمت ان ذلك محل الخلاف فاعلم ان محل  
 الاجماع هو انه اذا وجب السبب فقد وجب السبب لكن وجوبه عند البعض متلقى من صيغة  
 الامر بالسبب وعند البعض من دلالاته وعند البعض من دليل خارجي لامن الصيغة ولامن  
 دلالتها وهذا هو الذى ذهب اليه ابن الحاجب ومن وافقه كما دل عليه كلامه حيث قال  
 في المنتهى انما ابتكر ان الاسباب واجبة بدليل خارجي وقال في المختصر وان سلم الاجماع في  
 الاسباب بدليل خارجي والدليل الخارجى هو انه لما لم يكن في وسع المكاف ترتيب السبب على  
 السبب كان القصد بطلب المسببات الاتيان باسبابها كالأمر بالقتل بالسيف ليس في وسع  
 الاسر الرقبة وشجره بأمر ان السيف لا ترتب الموت على ذلك وهذا الدليل هو الذى نقله الشارح  
 عن بعضهم يريد به المولى سعد الدين اهـ كلام الكمال والاجماع بهذا المعنى لا ينافى ما تقدم عن  
 الاستنوي من حكاية القول الثالث لان المتنى على هذا الثالث ان وجوب السبب بوجوب  
 السبب وهذا لا ينافى وجوبه بدليل خارجي ولا ما تقدم عن السيد ان فرض المسئلة انه ليس  
 هناك أمر آخر يقتضى وجوب ما لا يتم الواجب الا به بان يقال اذا كان القرض ما ذكر فكيف  
 ينافى الاجماع مع ان الاجماع لا يتقدم مستند وكيف يكون فرض المسئلة ما ذكر مع ان ذلك  
 الدليل الخارجى أمر آخر يقتضى الوجوب لجواز ان مانعه السيد وجود أمر ردم الشارع  
 وهذا لا ينافى قيام وجب آخر يستند اليه الاجماع كالدليل الخارجى المذكور فليتأمل

اذ لا وجود للشرطه  
 عقلا أو عادة بدونه فلا  
 يقصده الشارع بالطلب  
 بخلاف الشرعى

(قوله فانه لو اعتبار الشرع له لوجد مشروط بدونه) قال شيخنا العلامة فيه قتلان  
اعتباره ان كان اشتراطه لم يقبل الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذي هو مطلوب الدليل وان  
كان بايجابه وجوب الواجب منع الزم لان مجرد اشتراطه كاف في انتفاء وجود مشروطه  
بدونه اه (واقول) هذا الاعتراض يجوز بعد عن الرادلان المراد ان اشتراطه لثلاث الواجب  
في نفسه لا في هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراطه في ذلك الواجب في حد نفسه لما يمكن  
الابا اعتبار الشرع والافتيقن وجود صور ذلك الواجب بدونه كان الاذن قصده الشارع  
بطلب الواجب للعاجة الى قصده بل عدم ما يقتضيه خلاف العقلي والعمادي فانه لما يمكن  
وجود صورة الواجب بدونهما كان في طلبه غشية عن قصدهما بالطلب لان توقف وجوده  
عليهما مقتضى لهما ومن عن قصدهما فانه (قوله صريح) أقول المانع بوجده من توجيه قول  
الامام بقوله اذ لا وجود لمشروطه عقلا او عادات بدونه أي فهو مستغن عن الایجاب اذ لا يحتاج  
الى ایجاب الشيء الا اذا امكن تحقق ذلك الاخر بدونه (قوله) لم قال بعضهم القصد  
بطلب المسببات الاسباب الخ) أقول هذا تأييد لرفع المصنف وأورد شيخنا الشهاب ان هذا  
الكلام يقتضي اخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا يكون من مقدمة الواجب بل هي  
الواجب عبر عنها بالمسببات قال قليلاً ذلك مع قوله أي الكمال قياساً على ما من الصيغة ولان  
دلائلها اه (واقول) اما الاول فيجاب عنه بان مراد البعض ان الاسباب هي المقصودة بالمباشرة  
لانها التي يمكن مباشرتها وهذا لا ينافي ان المقصود بالذات حصول مسبباتها واما الثاني وقول  
الكامل المذکور اعلاه فقول ثالث في المسئلة كما يستفاد من كلامه (قوله) واحتمل ان يطلب من  
المقيد وجوبه بما يتوقف عليه أي بما يتوقف وجوبه عليه كما يصح به قبليه بقوله كان كذا  
وجوبها متوقف على ملك الصاب فلا يجب تخصيصه قال شيخ الاسلام المراد بالملك ما لا يكون  
مقيداً بما يتوقف عليه وجوده وان كان مقيداً بغيره كقوله تعالى اقم الصلاة لولئك النساء فان  
وجوب الصلاة مقيد بالادلولك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما اه وقال السيد مائة قال  
الشراح الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما  
اعتبر قيد الحنفية لجواز ان يكون واجبا مطلقاً بالقياس الى مقدمة وقيد بالنسبة الى أخرى  
فان الصلاة قبل التكليف باسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقدمة واما  
بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقاً وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا يفسد  
اعتبار الحنفية في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المنهوي وقد صرح به صاحب  
الشفا في محبت الجنس اه وقال الزركشي الثاني ان يكون مطلقاً لجهة زعم الواجب المقيد  
بجائز حصول المتوقف عليه كقوله ان ملكك الصاب فرك فلا يقتضي ايحاب ملك الدواب  
اتفاقاً وكذا جح ان استطعت وفي هذا القيد أيضاً قتل لانه فيما لا يتم الواجب الاب وكلامه فيما  
لا يتم الواجب الاب وبه يتمايز ولهدا عبر ان الحاجب بالواجب ولم يذكر المطلق اه (قوله) فلو  
تعد ترك المحرم الخ) هذه فروع ثلاثة أشار المصنف بالفاء الى شرعها على الاصل السابق  
كما اشار بقوله لتوقف ترك المحرم الذي هو واجب عليه قال الكمال ولا يخفى بعد التامل ان  
المتوقف بالحققة في الآخرين من هذه القروغ يتقن الترك وهو العلم بوجود الواجب لانتفاء

فانه لو اعتبار الشرع له لوجد مشروط بدونه وسكت  
الامام عن السبب وهو  
لا متبادر للمباليه  
في الوجود كالذي تضاف فلا  
يقصده الشارع بالطلب  
فلا يجب كما قد سمع به ابن  
الحاجب في مختصره  
الكبير مختار القول الامام  
وقول المصنف في دفعه  
السبب اوله بالوجوب من  
الشرط الشرعي ممنوع بوجبه  
المع ان السبب يتقسم  
كالشرط الى شرعي كصيغة  
الاتفاقه وعقلي كالنظر  
للعلم عند الامام الرازي  
وغیره وعادي كحر الرقبة  
للقتل ثم قال بعضهم القصد  
بطلب المسببات الاسباب  
لانها التي في وسع المكلف  
واستزوا بالمطلق من  
المقيد وجوبه بما يتوقف  
عليه كتركاة وجوبها  
متوقف على ملك الصاب  
فلا يجب تخصيصه والمقدور  
من غيره قال الامام كحضور  
العدد في الجمعة فانه غير  
مقدور لاساد المكلفين أي  
ويتوقف عليه وجوده  
الجمعة كما يتوقف وجوبها  
على وجود العدد (فلو تعدد  
ترك المحرم الا بترك غيره)  
من الجائز

ككاه قليل وقع فيه

بول (وجب) ترك ذلك

الغير لتوقف ترك المحرم

الذي هو واجب عليه

(أو اخلطت) أي اشتبهت

(منكوسة) لرجل (باجنية)

منه (حرمًا) أي حرم

قربانهما عليه (أو وطلق

معينة) من زوجته مثلاً

(ثم نسبها) حرم عليه

قربانهما أيضاً ما الأجنبية

والخالقة فظاهر وأما

المنكوسة وغيرها المطلقة

فلا شأناهما بالأجنبية

والخالقة وقد يظهر الحال

فترجعان إلى ما كانا عليه

من الحل فلم يمتد في ذلك

ترك المحرم وحده فلم يتناول

ما ذكر قبله وترك جواب

مسئلة الطلاق للعلم من

جواب ما قبلها ولو أخره

عنهما لاحتاج إلى ذكر

ما ذكره بعد قوله معنية

كما لا يخفى فيفوت الاختصار

المقصود له (مسئلة مطلق

الامر) بما بعض برئانه

مكروه كراهة تحريم أو تنزيه

بان كان متباعد عنه (لا يتناول

المكروه) منها (تخلفاً

للعنفية) لتناولها لكان

الشيء الواحد مطلوب

الفعل والترك من جهة

واحدة وذلك تناقض (فلا

نصح الصلاة في الاوقات

المكروهة) أي التي كرهت

وجود الواجب فالوجه الشارح قول المستنف لا يتم بما يتناول العلم بوجود الواجب فقال  
الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق الا به بان توقف عليه وجود الواجب أو العلم  
بوجوده لظهور وجه التفرع اه وسلك الجلال السيوطي هذا المسلك فقال المقتضى قبحان  
احدهما ما توقف عليه نفس وجود الواجب والثاني ما توقف عليه العلم بوجوده وذلك بان  
لا يمكن الكف عن المحرم الا بالكف عما ليس بحرم كما اذا اخلطت نجاسة الخ (وأقول) الذي  
يظهر ان اعراض الشارح الحق عن ذلك لعدم الحاجة اليه اذ يصدق في كل من الفرعين  
الاخيرين ما دام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف نفس الايمان بالواجب أي على وجه مبر  
شرعاً فأنمله (قوله) كاه قليل وقع فيه بول) أقول قد استمر التسامح في التثليل والاكتفاء فيه  
بالفرض فضلاً عن كونه على قول وضعف المناقشة فيه فاطالة الكلام وغيره المناقشة في هذا  
التثليل ليست في محلها (قوله) فلم يعذر في ذلك الخ) قال شيخنا العلامة قد يعترض بان الواجب  
وهو ترك المحرم اذا أمكنه فعله وحده لم يكن تركه الجائز حينئذ مما لا يتم الواجب الا به فلا يصح  
جهل من فروعه كإبشاره بقوله فلو اه (وأقول) لا منشا لهذا الاعتراض الا لفظة القاحشة  
اذ لا يخفى بآد في تأمل أن التثليل بذلك مقيد بحال الاشتباه وان المكلف حينئذ مخاطب بترك  
المحرم وان تركه في ذلك الحال واجب حتى لو استمع باحداهما في ذلك أم كاصر جوابه  
في الفروع وان ذلك الترك الواجب في ذلك الحال متوقف على ترك الجائز فيكون تركه واجباً  
أي بالتوقف الترك الواجب عليه وهذا لا ينافيه إمكان ظهور الحال والتفكير حينئذ من ترك  
المحرم وحده لان الكلام ليس باعتبار هذا الحال أعني الظهور بل باعتبار حال الاشتباه كما تقر  
ولعمري ان هذا في غاية الظهور والوجوب كيف خفي على الشيخ نقوله اذا أمكنه فعله وحده ان  
أراد فرض الامكان حال الاشتباه فنقوله لم يكن ترك الجائز حينئذ مما لا يتم الواجب الا به غير  
صحيح لان ترك الحرام حال الاشتباه واجب فيكون ما توقف عليه وهو ترك الجائز أيضاً واجباً  
وان أراد فرض ذلك بعد نزوال الاشتباه فهذا خلاف موضوع التثليل فأحسن التأمل والله  
الموفق (قوله) فلم يتناول ما ذكر قبله) أقول فيه ردنا وجهه الكوراني حيث قال ولو يدل  
المستنف لفظاً أو بكاف التشبيه لكان أولى لكون المسئلة من فروع القاعدة اه فانه ان  
أراد بالقاعدة ان ما لا يتم الواجب الا به واجب فالتعبير بلاي نافي ذلك أو قوله فلو تعدد الخ  
فليس هذا من فروعها كما تبين (قوله) لا يتناول المكروه) فيه أمران الاول ان المراد انه  
لا يتناول الماهية أي يتعلق بها باعتبار المكروه أي تحققها فيه فهذه العبارة لا تنافي ما يأتي ان  
الامر اطالب الماهية بل يمكن مطابقتها لاختلافها أو وجهه كلام شيخنا العلامة والثاني ان  
شيخنا العلامة أورد ان المكروه لمكانه من جهة الجزئيات المكروهة وسبب ان صح فيتناوله  
الامر فلا يصح العموم ثم أجاب بان الكراهة في ذلك ليست الفعل بل لكونه في ذلك المكان  
فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزء الفعل لا الكون اه (وأقول) في هذا الجواب نظر  
لان النهي لا يتعلق بالافعال والكون المذكور ليس متها فلو وجه استنما ما ذكره وتيسيد  
القاعدة ثم رأيت شيخ الاسلام قيدها فقال ومحل ما ذكره في المكروه منها اذا كان جهة  
أوجهتان بينهما الزوم كما يؤخذ مما ساقى اه (قوله) فلا تنص الصلوات في الاوقات المكروهة



أقول الوجه المحسوس لهذا التفرع هو ما أشار إليه الشارح المحقق بقوله أدلوصحت على واحدة من الكراهتين أي وافقت الشرع بأن تدلوه الأمر بالادلة المطلقة الخ وسامح على كما لا يخفى على ذي لب أن صحة الصلاة موافقة الشرع كما تستدعي أن العصة مطلقا موافقة ذي الوجهين الشرع وموافقة الشرع معية تناول الأمر لها إذا العبادة المأمور بها وليس بعض الوجوه التي لا يلزم شيئا من وجوه المذم لا تكون موافقة للشرع فلا تكون صحيحة فتكون صحة ما موقوفة على تناول الأمر لها على ما ذكره مستلزما له وإن كان مطلق العصة الشاملة لصحة غير العبادات لا تتوقف على ذلك ولا تستلزمه فتناول الأمر لها لا يلزم لصحة أقبل من منه نفي صحته لأن نفي الإلزام يستلزم نفي المازوم فاستحتاج المصنف نفي صحة الصلاة في الأوقات المكروهة من نفي تناول الأمر لها استحتاج في غاية العصة والظهور لا يخالف فيه ولا ارتباط وإذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا العلامة بقوله ما علم أن ابن الحاجب وغيره عرفوا العصة عند المتكلمين بأن موافقة أمر الشارع بالعصة تستلزم كون الصحيح ما ورأى يصح الاستدلال بنفيه على نفيها لأن نفي الإلزام يستلزم نفي المازوم وإن المصنف عرفه بما وافقة الشرع التي لا تستلزم الأمر لوجوه العقد المباعدة فلا يلزم من نفيه نفيها فافادة نتائج نفيها من نفسه بقوله فلا يصح اشتباهه نص شيئا من قبيل الاشتباه القبح والسم والصريح ومنشأ ذلك أنه يرى ذهنه إلى مطلق العصة الذي لا يستلزم الأمر غافلا عن أن الكلام في صحة الصلاة فإن صحته تستلزم الأمر بها في الجملة أدل من مذهبهم مطلقا يمكن موافقة الشرع ولا مستجمعة لما يعتبر فيه من عدم وقوعها في هذا الوقت المخصوص وإنما كان يصح هذا الاعتراض لو كان المصنف استدلل بنفي الأمر على نفي مطلق العصة أو على نفي صحة المباحات وليس كذلك كما لا يخفى بل إنما استدلل بنفيه على نفي صحة الصلاة لا يقال لأجل أن الأدلة عند المصنف تستلزم الأمر في العبادات لأن الصلاة في الأماكن المكروهة صحيحة غير مأمور بها لأنها مكروهة لا ماقبول أن الصلاة المذكورة مأمور بها قطعاً من حيث نفسها والله في إجماع طائفتين غير لازم كما قرره شيخنا كبيره والمراد يكون الشيء مأموراً به الذي هو لازم العصة كونه مأموراً به من حيث نفسه وليس ببعض الوجوه كما تقدم لأم طلاقاً كما هو ظاهر ولو صح الاعتراض بذلك ورد على طريقة أبي الحاجب أيضاً بأن يقال العصة لا تستلزم كون الشيء مأموراً به بدليل الصلاة في الأماكن المكروهة فليست أمراً (قوله وإن كان كراهة تنزيه) قال شيخنا العلامة المستتر في كان عائد على كراهتها وفيه أن ضمير المرفوع المجازي مذكور وهو ممنوع الإتيان ضرورة أنه (وأقول) ذكره باعتبار أن الكراهية تنهي محض أو خطاب محض أو نحو ذلك فلا يمنع ولا ضرورة (قوله بأن تناولها الأمر) قال شيخنا العلامة فسر به موافقة الشرع وهي أهم منه إذ هي كما هو استجماع ما يعتبر فيه شرعاً أي من الأركان والشروط (وأقول) أما أولاً فليس هذا تقصيراً للموافقة بل هو بيان لسيماها لأن الموافقة متوقفة على تناول الأمر وليست عينية كما هو ظاهر وأما ثانياً فإن أركانها أهم أمم تصدق بتناول الأمر ويقع به كافي العقود المباعدة إذ يصدق فيها موافقة الشرع دون تناول الأمر إذ لا يحرق فيه أقبوط هذا الاعتراض ظاهر لأن الأعم مطلق موافقة الشرع لا موافقة الصلاة الشرع والكلام في الثاني دون الأول لأن

فيها الصلاة من التامة  
المطابقة كعند طالع  
الشمس حتى ترتفع كريح  
واسيرائها حتى تزل  
واصنارها حتى تعرب  
أن كان كراهتها كراهة  
مقهر وهو الأصح عملاً  
بالاصل في النهي عنها  
في حديث مسلم (وإن كان  
كراهة تنزيه) وصحفة  
التورى أيضاً في بعض كتبه  
فلا تصح أيضاً (على  
الصحيح) أدل وصحت على  
واحدة من الكراهتين أو  
وافقت الشرع بأن تناولها  
الأمر بالنافلة المطلقة  
المستفاد من أحاديث  
الترغيب في الزم تناقض

الكلام في صحة الصلاة لا في مطلق الصحة كالايجتي وان أرادناهم اعم ان لها معتبرات آخر  
غير تناول الامر بنفسها بالتناول غير كافي فواجب انه لا يصدق حقيقة تناول الامر الاعتد  
اجتماع سائر المعبريات اذ لو تخلف شيء منها امتنع الصلاة فلا يتناولها الامر واما ثالثا  
فلا اجتماع المذكور ليس هو الموافقة بل به تحقق الموافقة وقوله كما مر ممنوع اذ لم يفسر فيما  
مر بالاجتماع المذكور ولهذا قال الشارح هناك لاستجماعه الخ بلام التعليل (قوله)  
فستكون مع جوازها فاسدة قال شيخ الاسلام اشارة الى رد استشكل ذلك بانه اذا جاز الاقدام  
عليه فكيف لا يصح ووجه الرد ما قرره من لزوم التناقض وقول الزركني ان الاقدام على  
العبادة التي لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جواها ان الحرمة بمعنى آخر اه أي وذلك  
المعنى الآخر هو التلاعب ثم لا يجتي ما فيه فان الحرمة مطلقا تنافي الجواز وأي معنى وفائدة  
للبعضين في ما شئنا أعني شيخ الاسلام اشرح البهجة للعراق في مائه وأيضا اباحة الصلاة  
على القول بكرهية التنزيه من حيث ذاتها الاتفاقي حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الانقضاء  
لها لا بعد في اباحة الاقدام على ما لا ينعقد اذا كان الكراهية فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك  
التلاعب اه أي لكن ينبغي حرمة الاستمرار على هذا ولعل هذا أحسن الاجوبة (قوله)  
وسماني قال شيخنا العلامة أي في وجه انتهى ان النهي خارج أي غير لازم كذا قد بده  
الشارح فيه قال المصنف والشارح هناك كالوضوء بمغصوب قال الشارح لا خلاف مال القبر  
الحاصل بغير الوضوء أيضا وكما البيع وقت نداء الجمعة لتدويمه الجاصل بغير البيع أيضا  
وكما الصلاة في المكان المكره أو المغصوب اه وأنت تعلم ان لازم الشيء ما ينضم من وجود الشيء  
وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشيء بل جواز كونه أعم من المزموم وكل من الاتفاق  
والتقويت والمعرض بالصلاة لما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والصلاة وان تحقق بغيرهما  
أيضا والحكم بانه في ذلك غير لازم من اشتباهه اللازم بالمزموم فتدبر اه (وأقول) كثيرا ما نزل  
الاقدام ويقع الغلط كما صرح بذلك الأئمة من عدم التمييز بين الاصطلاحات وتحرير مقاصد  
القوم كما وقع للشيخ هنا فانه لم يميز بين اصطلاح الاصوليين هذا في الخارج واللازم واصطلاح  
غيرهم ولم يفرق مقصودهم ما وقع من مجرد ما تقر في اصطلاح المتعلق في ذلك فوقع في الغلط  
الذي أوقعه في هذا التشبيح الذي عاده عليه وذلك لان مرادهم بالخارج عن الشيء ما يوجد مع  
غيره وان لم ينشأ عن ذلك الشيء أي وان كان لازما أعم وبلازم الشيء ما لا ينشأ عنه ولا يرجع مع  
غيره وسام له اللازم المساوي كالايجتي ان مرادهم ما ذكره على من لا يتبع لتصورهم وإطلاع  
على مقاصدهم قال العلامة القراني في شرح المحصول نقلا عن الامام الرازي في المعالم أجمعوا  
على ان النهي لا يقيد الملك في جميع الصور بل الضابط ان النهي عنه اما ان يكون تمام النهي  
عنه أو جزءه أو خارجا لازما أو خارجا مقارفا ثم قال واما القسم الرابع وهو الخارج المقارن  
لا يمنع صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب اه فانظر هذا الامام فكيف جعل الوضوء بالماء  
المغصوب ممانه من غير خلاف مقارن وأقره هذا العلامة على ذلك مع ان ذلك الخارج لا ينشأ  
عن ذلك الوضوء فهو لازم أعم وليس لازما مساويا فهذا نص من هذين الامامين في ان المراد  
بالخارج واللازم ما قلناه وقد نقل الاصله في وناهيك في شرح المحصول ما نقله القراني وأقره

(فستكون) على كراهة التنزيه  
(مع جوازها فاسدة) أي غير  
معتد بها لا يتناولها الامر  
فلا يثاب عليها وقيل انها  
على كراهة التنزيه خصوصية  
يتناولها الامر فيثاب عليها  
والنهي عنها راجع الى امر  
خارج عنها كرافقة عباد  
الشمس في وجودهم عند  
ظلمتها وضروهم اذ  
على ذلك حديث مسلم  
وسماني ان النهي خارج  
لا يقيد الفساد ويرجع  
النهي فيها للخارج انفصل  
الحنفية أيضا في قولهم فيها  
بالصحة مع كراهة التنزيه -

أيضا و ذكر عن الائمة عبارات توافق ذلك منها قوله من شرح التمع للشيخ الى احسن وقال  
 بعض اصحابنا ان كان التهي يخص بالتهي عنه كالصلاة في السيرة النجدة دل على فساد  
 وان كان لا يخص بالتهي عنه كالصلاة في الدار المقصورة وفي الثوب من الحرير والبيع وقت  
 الصلاة والسند لا يدل على فساد اه فافطر قوله كالصلاة في الدار المقصورة والبيع وقت  
 النداء مع ان المعنى الخارج منه هو استعمال تلك الثوب والتقريب وهو لا يتصل عن الصلاة  
 المذكورة ولا عن البيع لكنه يوجد مع غيره أيضا ولازم اعم فهذا نص في ان المراد بقوله  
 وهو الاذن ما لا يتصل عن امره ولا يوجد في غيره وكان مراده بقوله وان كان لا يخص بالتهي  
 عنه وان كان المعنى لا يخص بالتهي عنه أو أراد بالتهي عنه ذلك الخارج كالتقريب بالبيع  
 فان التهي لا يخص به بل يوجد في التقريب بغيره ومنها قوله ونقل عن طائفة من المتكلمين  
 ان التهي ان كان المعنى يخص بالتهي عنه كالصلاة في البقعة النجسة فانه يقتضي فساد المهي  
 عنه فان التهي اعم كان المعنى يخص الصلاة وهو الجملة الا ترى انه في غير الصلاة لا يمنع من  
 الجاوس في البقعة النجسة وان كان التهي المعنى لا يخص بالتهي عنه لا يقتضي فساد وذلك  
 بخلاف التهي عن الصلاة في الدار المقصورة فانه نهى عن الغصب وذلك لا يخص الصلاة اه فافطر  
 كيف جعل الغصب مما لا يقتضي الفساد مع انه لازم للصلاة في الدار المقصورة لكنه اعم  
 لوجوده في غيرها فهذا نص في انهم أرادوا بالخارج والاذن ما ذكرنا وعدم اقتضاء التهي  
 الفساد في صورة الصلاة في الدار المقصورة هو قولهم والعلما وهو المعقد عند المصنف كابن  
 الحاجب وغيره لا يقال سياقي في كلام الشارح كغيره في تلك الصورة ان كل من يؤتي الصلاة  
 والغصب وحيدون الا انهم فلا يكون الغصب لازما لان قوله لزوم الغصب للصلاة في الدار  
 المقصورة التي هي التهي عنه قطعي معلوم ضرورة ولا ينافيه ما يأتي من الشارح لانه باعتبار  
 ما اشغل عليه التهي عنه من الجهتين المذكورتين وهذا الايضاح القطع بان نفس التهي عنه وهو  
 الصلاة في الدار المقصورة يستلزم الغصب فتدبره وفي شرح المنهاج للاستوى وشرح الكتاب  
 للزركشي وغيرهما مثل ما تقدم عن القرافي وعن تظن لمواد التزم الكمال وشرح الاسلام  
 في حاشيته ما حيث يتبين ان مرجع التهي في الصلاة في الجماع مثلا وهو التزم من الوسوسة الشياطين  
 عام أي يحصل بغير ذلك المكان وان كان لازما للصلاة كاسياقي عنها واذا تأملت ذلك علمت  
 انه لا منشا لاعتراض الشيخ ودعواه الاشتباه الاستثناء مراد القوم عليه وعدم تميزه وبين  
 غيره فقلد بمجرد ما عرفه من اصطلاح المطلق من غير تحيز بل مقصود القوم على ان اطلاق القوم  
 اللازم على ما ذكرناه لا يخالف اصطلاح المطلق لان اللازم في اصطلاحه اعم ومساوفاة  
 الامر انهم أرادوا باللازم أحد قسميه وهو المساوي لانه الموافق لمقصودهم وبالمخرج ما عدا  
 ولا اعتبار على ذلك فلا تمكن من الغافلين (قوله فالتهي في الامكنة ليس لنفسها) قال شيخنا  
 العلامة أي لنفس الامكنة بفعل الضمير في نفسها الامكنة وهو قضية صنيع الكمال حيث  
 قال في السؤال الذي أورده لانس الزمان لكن جعله شيخ الاسلام صلاة فقال يعني ليس  
 لنفس الصلاة ولا لازما بخلافه في الازمنة اه ولعله أقرب معنى والاعتبار في كونه لنفس  
 الامكنة أي قائمته فان مجرد كونه لنفس الامكنة لا يقيد بالابد اثبات لزومها للصلاة مع اه

كالصلاة في المصوب اما  
 الصلاة في الامكنة المكروهة  
 فخصصة والتهي عنها الخارج  
 بمرضا كالتعريض بها في الجماع  
 لوسوسة الشياطين وفي  
 أعطان الأهل لتفادها  
 وفي قارعة الطريق لمور  
 الناس وكل من هذه الأمور  
 ويشغل القلب عن الصلاة  
 ويشوش المشروع فالتهي  
 في الامكنة ليس لنفسها

لازوم كما سيأتي بيانه بخلاف نفي كونه لنفس الصلاة فإنه يقيد لان كون النهي لنفس الصلاة  
يقيد الفساد فنفي كونه لنفسها يقيد صحته وكنهها حيث يستتبع الصحة من نفي كون  
النهي لنفسها إراداً يضاهي كونه لازماً وإعلم ان الذي يظهر في معنى قوله هم نهى عن كذا  
لنفسه أو لازمه مثلاً انه ليس المراد بقولهم فيه لنفسه أو لازمه حقيقة التعديل بل بيان مرجع  
النهي فعني نهى عنه لنفسه نهى عنه باعتبار نفسه ومعنى نهى عنه لازمه انه نهى عنه  
باعتبار لازمه ومعنى نهى عنه لخارج انه نهى عنه باعتبار الخارج ويدل على ذلك تعبيرهم  
برجوع النهي الى أمر داخل أو لازم أو خارج كقول المصنف والشارح الآتي في محبت  
النهي وفيه أى في المساملات ان رجوع النهي الى أمر داخل أو يرجع الى لازمها أو قول  
الشارح في النهي لخارج أى غير لازم لان النهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج (قوله بخلاف  
الازمنة) أى فان النهي عن الصلاة فيه الخارج لازم وهو تلك الاوقات كما ذكره الشارح  
في محبت النهي الآتي بقوله وكالصلاة في الاوقات المكروهة نفساً لادوات اللازمة لها  
يقولها فيها اه ووجه لزوم الاوقات دون الاماكن انه يمكن ارتقاع النهي عن الامكنة قبل  
فصل الصلاة فيها بان تجعل الجسبات مساجد ولا يضرب زوال الاسم لان الامكنة باقية بها  
وانه يمكن حال ايجاد النفس فعل نفسه من ذلك المكان الى مكان آخر ولا يمكن واحد من هذين  
الاهرين في الزمان على انه لا حاجة لذلك مع قولنا ان النهي في الامكنة ليس لاجلها بل  
لالتعرض فيها كالعرض لوسوسة الشياطين في الحمام وانما يحتاج لبان استقام لزوم ذلك  
العارض وبسبب ما أتى بيانه قال النكاح لا يقال هذا أى ان النهي في الامكنة ليس لنفسها بل  
لخارج بخلاف الازمنة فانها سلم في غير ساعتي الطلوع والغروب فهو فيه مأموع لان  
النهي فيها لما وافقه عباد الشمس فهو راجع لمعنى خارج كما مر عن الحنفية بالنفس الزمان  
فاين الفرق لانا نقول موافقة عباد الشمس في سجودهم عبارة عن ايقاع الصلاة في هذا الزمن  
الخاص من حيث هو ايقاع فيه بخلاف الصلاة في الحمام مثلاً فان متعلق النهي فيها وهو  
التعرض لوسوسة الشياطين من حيث انها مما يشغل القلب ويخل بالشروع عام كمتعلق النهي  
عن الصلاة في المقصوب وهو شغل ملك الغير اه ووافقه على ذلك شيخ الاسلام وقوله عام أى  
يحصل بغیر ذلك المنهى عنه وهو الصلاة في الامكنة المذكورة ايضاً وان كان لازماً فلا يكون  
النهي لخارج لازم حتى يقتضى الفساد لان المراد باللازم ما لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم  
بيانه ثم لا يخفى ان المفهوم من سباقه ان مقصوده بهذا الجواب اثبات رجوع النهي لنفس  
الزمان مع ان جوابه لا يقيد ذلك بل انما يقيد رجوع النهي الى الموافقة المذكورة أى ايقاع  
الصلاة في ذلك الزمن فالزمان متعلق مرجع النهي لانفسه الا ان يجاب بان المراد بمرجع  
النهي للزمان أعني ان يرجع اليه بنفسه او بواسطة كونه متعلق المرجع الا انه يرد حينئذ انه  
لا حاجة الى هذا لانه يكفي ذلك المرجع نفسه لانه نفي خاص فيقتضى عدم الصحة هناك مع ان فيها  
ادعاء من ان الموافقة المذكورة هي ايقاع المذكور بحيث لا يتناول الظاهر انها تتصل بذلك الايقاع  
لانها اعني وعلى هذا فرجع النهي الموافقة المذكورة وهي شئ خاص لا يحصل بغير الصلاة في  
هذين الوقتين ولازمة للصلاة فيها وذلك يقتضى عدم الصحة (قوله على الاصح) مقابله ان

بخلاف الازمنة على الاصح  
فاقتراوا حذر بمطلق الامر  
عن المقيد بغير المكروه فلا  
يقينا وله قطعاً

النهي في الازمة تلاح وهو موافقة عباد الشمس كما دل عليه الحديث قال بعض من اتقيناه  
 ويحجب بان هذا حكمه الهني وليس بعله لعدم طارده والاطرم بمكة ومع وجود السبب اه  
 وأقول لو سمع هذا ورد على الصحيح من ان النهي للآزم العباد وهو الاوقات الفاضلة بمكة على هذا  
 البعض أيضا بل القول الصحيح انه قال هذا ليس عليه لعدم طارده والاطرم بمكة ومع وجود  
 السبب والتزام ذلك خلاف كلامهم مع ان المقابل ان يعتري في الهة شرطا وشيئا اخر ومن  
 المحل من كون الصلاة لاسبب لها وتكون في غير الحرم فلا يترتب الاطراء على ان الوجه انه ليس  
 المراد فعلة كحقيقة التعديل كما سبق بيانه (قوله اما الواجب بالخص) قال شيخ الاسلام  
 هو ما منع قصوره من جهة على كثيرين كالمصلاة في مقصوب او هو من في ارادة الجز في الحقيق  
 وهو قضية تقيدهم الواحد بقولهم بالخص ولا ينافيه انهم قالوا الواجب بالخص بالواحد  
 بالخص كما عبر به العبد وغيره ومقابل الواحد بالخص لا ينصرف في الواحد بالخص بل يشمل  
 أيضا الواحد بالنوع بل هو انهم أرادوا بالواحد بالخص ما يشمل الواحد بالنوع ويدل عليه ان  
 بعضهم كالاصفة هاهنا في شرح المختصر عبر بدل الواحد بالخص بالواحد بالنوع وعلى هذا فلا بد  
 من تقيده الصلاة في الدار المقصورة في غيبهم بالواحد بالخص من قبله سبب هاراجدا  
 بالخص كان يراد الصلاة في الدار المقصورة في يوم كذا في ساعة كذا في دار عمر وغيره من  
 تقدير المضاف أي بكن الصلاة في الدار المقصورة أي بكنه المطلق نعم نقول ان قول أي  
 حاجته الى فرض هذا الكلام في الواحد بالخص وهذا فرض في الواحد بالنوع اذا عرفت  
 بما هو متشابهة الخلاف في الصلاة المقصوب فاننا قطع بان كل فرد من افراد الصلاة في  
 المفهوم يجري فيه هذا الخلاف فيصع فرضه في النوع الكلي الشامل لساير الانواع يقال  
 اما ما له جهتان لازوم بينهما المزمع لا يفيد بالواحد بالخص ولا ينافي ذلك ان النوع لا وجوده  
 بنفسه في الخارج بخلاف الجزئيات الحقيقية المسماة في محبت الامر والهني (قوله لازوم  
 بينهما) قال الكمال تقيده على تقيدهم في النزاع بذلك وعلى ان قول المصنف كالمصنف  
 لاطلاق الجهتين في عبارته لا يشمل محض والتقيدهم كقول الاحتوا عن صوم يوم النحر وقوله  
 مما لا انفكاك لاحدى جهتيه عن الاخرى فلا يقال انه مأمور به من حيث هو صوم من حيث  
 من حيث انه مضاف الى يوم النحر لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغيب لا يمكن  
 كل منهما بدون الآخر وهو كالصريح بان الجهتين في صوم يوم النحر هما كونه صوما وكونه  
 صوما يوم النحر وهو موافق لقول العبد قالوا أي القائلون بعدم صحة الصلاة في الدار  
 المقصورة لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر محصيا باعتبار الجهتين اذ لا مانع أي من الصحة  
 الاتحاد المتعلق أي بالامر والنهي واعتبار الجهتين بنفسه أي لا اتحاد الجواب بوجوب  
 أحدهما من صوم يوم النحر أي الذي هو وجه النهي لا يتقن من الصوم أي الذي هو وجه الامر  
 لان المضاف يستلزم المطلق أي بخلاف العكس فلم تنك الجهة الاولى المحذورة عن الثانية أي  
 لم تنفرد عنها وان انفكت الاولى عن الثانية في صوم عاشوراء مثلا فلا ينفك الجهة الواحدة  
 بخلاف الصلاة والغيب لا يمكن كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى أي الصحة لبقاء  
 جهتان بما يجوز انفكاك الجهتين فيه اه لكن يشك كل عليه ان هذا الاعتبار من وجود

اما الواجب بالخص  
 جهتان لازوم بينهما

(كالصلاة في المكان)

(المغصوب) فانما صلاة  
وغصب أي شغل ملك الغير  
عدوا ناكل منهم ما يوجد  
بدون الاثم (فالجهر)  
من العلماء قالوا (تصح) ذلك  
الصلاة التي هي واحدة  
بالشخص الذي آخره فرضا  
كانت أو نكلا لغيره  
الصلاة المأمور بها (ولا  
يثاب) فاعلم أعقوبه عليها  
من جهة الغصب وقيل  
يثاب من جهة الصلاة وإن  
عوقب من جهة الغصب فقد  
يعاقب بغير حرمان الثواب  
أو بحرمان بعضه وهذا هو  
التحقيق والأولى تقريب  
رأى من إيقاع الضلالة في  
المغصوب فلا خلاف في  
المعنى (و) قال (القاضي)  
أبو بكر الباقلاني (والإمام)  
الرازي (لأنهم) الصلاة  
مطلقا نظر الجهة الغصب  
المنهي عنه (ويستقط  
الطلب) الصلاة (عندها)  
لأن السلب يامر بإقصائها  
مع علمهم بها (و) قال الإمام  
(أحمد) لا يصح (لها) (ولا  
سقوط) للطلب عندها قال  
إمام الحرمين وقد كان في  
السلف متعمقون في  
التقوى يأمرون بقضاءها  
(والخارج من) المكان  
(المغصوب) ناظرا أي نادما  
على الدخول فيه عازما على

الصلاة في المغصوب أذهى صلاة وصلاة في مغصوب والثانية لا تنفك عن الأولى لأن المضاف  
يستلزم المطلق بخلاف الأولى تنفك عن الثانية في صلاة في ملكه فكيف صح الفرق بينهما ثم رأيت  
شيخ الإسلام أورد هذا الاشكال وأجاب عنه فقال كان قلت كل من صوم يوم النحر والصلاة  
في المغصوب مقيد والمقيد يستلزم المطلق فلم قلت بالانفكاك فيه أدونه قلنا لأن الزمن داخل في  
ماهية الصوم لأنه الامتثال للمطر والنهار بخلاف المكان ليس داخل في ماهية الصلاة اهـ  
فإن قلت قد ظهر من هذا التعريف أن الزوم المنفي يقتضي الفساد أعني من الزوم من الجانبين  
وهو أحدهما إذا لزوم في صوم يوم النحر من أحدهما كالتين وهذا بخلاف ما يشاء فمما سبق أن  
الهي لخارج عما يقتضي الفساد إذا كان ذلك الخارج لازما أو باقيا لا في مخالفة لأن  
انعدام لزوم المساواة بين جهتي المنهي عنه لا ينافي وجوده بين المنهي عنه وخارجه الذي هو  
من جملة المنهي في الحقيقة وكان ثبوت الزوم بين الجهتين في الجملة مستلزما لثبوت لزوم المساواة  
بين المنهي عنه وخارجه المذكور فإن الزوم بين جهتي صوم النحر ثابت في الجملة كما تقرر مع  
تحقق لزوم المساواة بين صوم النحر وخارجه المذكور الذي هو الأعراس عن ضايق الله تعالى  
بخلاف الصلاة في المغصوب فإن خارجه المذكور الذي هو الغصب يوجد فيها أيضا فليست  
(قوله في المكان المغصوب) كما تقدم المكان مع أن الحكم لا يتقدمه مع التصريح به في كلام  
من جرت عادة المصنف بالاستدلال أو بما يقتضيه على طريقته لأن ذلك قرينة على إرادة  
المصنف له وقد صبر ابن الخياط بقوله كك الصلاة في الدار والمغصوبة وقد يقال إن إسقاط  
الموصوف إشارة إلى إرادة التعميم (قوله) وهذا هو التحقيق الخ قد بعرضه ما تقرر في القروع  
من سقوط الثواب في الصلوات المكرهه كالصلاة حائقا أو حائقا أو بحضرة طعام يتوق إليه  
الغير ذلك فإنه إذا سقطت كراهة ابتزها الثواب فكيف التحريم المهم إلا أن يجعل السقوط  
في هذه المكرهات على الردع والزجر والتمتع حصول الثواب على ما هنا ويرد ما قاله الشارح  
فإنما من التحقيق المذكور إذا لمعنى لسقوط الثواب مع التزويده وثبوته مع التحريم مع رجوع  
المنهي لخارج فيه فليست (قوله نادما الخ) قال شيخنا العلامة اقتصر في تفسير التوبة على  
جزأين من أجزاءه فهذه إلا أن الإقلاع وهو أنها قد تحقق بقوله الخارج وقد يقال الإقلاع  
أخص من مطلق الخروج لأنه الكف امتثالا له (وأقول) فيما ذكره نظرا ما أولا فاعتبارية  
الامتثال في الإقلاع الذي هو أحد أركان التوبة في محل المنع ويحتاج فيه إلى تصحيح صريح  
من كلام الفقهاء والظاهر أنه ليس في كلامهم ما يساعد على ذلك رأينا تأنيديا فقال إن تحقق  
الندم يفي عن هذا القيد لأن الندم على المعصية من حيث كونها معصية كما هو المراد مما يقتضي  
مضاحية الإقلاع بقصد الامتثال أو ما يقوم مقامه وأما تأنيديا فقد يقال إن الغالب يتعرض للإقلاع  
لأن حقيقة غير معصية وحال الخروج لأنه انعدام ما ينافي بالخروج فلا يتصور اعتباره حقيقة قلبه  
فذكر المراد أن الشرع في الخروج الذي هو شروع الإقلاع هل يكفي في قطع الإثم ويستند  
الإقلاع أولا (قوله فلا يخلص) قال شيخنا العلامة التمام للتقريع ونعلم أن المناسبات للتقريع  
على ما تقدم هو الخلو من لادمه اهـ (وأقول) هو يجب لأن تقريع عدم الخلو من المعصية  
على الاشتباك فيها الذي هو من جملة ما تقدم في غاية الوضوح وكان الشيخ ظن أنه تقرر على قوله

مع انقطاع الحوليس كذلك كما هو ظاهر (قوله لبقا ما نسب فيه) قال الكمال فان قيل لامعصية  
 الا جعل منهي عنه او ترك ما موريه واذا سلم الامام انقطاع تكليف الهى ليق للعه صفة جهة قلنا  
 امام الحرمين لا يلبس ان دوام المعصية لا يكون الا بقول منهي عنه وترك ما موريه بل يخص ذلك  
 بائدا المعصية ولهذا احكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الامام بانه بعيد لاشمال تخيير الكمال  
 وجهه الاستبعاد وجوابه وبذلك يظهر سقوط اعتراض شيخنا العلامة بوجه بقاء الضرر بمجرد  
 لا يستعمل يكون الفعل معصية بل لا بد فيه من وجود منهي عنه او امر بصدقه اذ هي فعل منهي  
 عنه وترك ما موريه وقد سلم انقطاع تكليف الهى عن الحرم وتعلق الامر به فيكون طاعة  
 محضة لا من وجه ومعصية من وجه اه لان حاصل ما ذكره هو ما ورد الكمال في السؤال وقد  
 رأيت جوابه عنه (قوله وان لم تزلت الاولى الثانية) قال شيخنا العلامة جعل اللزوم هو الاولى  
 اذا لم يوجر ثانيا يلزمه عقل ملك الغير بعد اذ لا يابى عنه الا بالية اذ الشغل المذكور لا يلزمه الحرم  
 ثانيا ثم قوله وان لم تزلت فيه على فساد هذا الاعتبار بان لردم المعصية للطاعة يصير الفعل غير  
 مقدور على الامتناع به قال العضد فان قيل به الوجهان فيه على الامر بافرار ملك الغير الهى  
 بالعص كالمصلحة في الدار المعصية سواء قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتناع فيلزم تكليف الحال  
 بخلاف سلامة العصب فانه يمكن الامتناع وانما جاء الاتحاد باختيار المكاتب اه كلام شيخنا  
 (واقول) اما تفسيره بجهة المعصية بشغل ملك الغير فهو ظاهر فحصل عن الجدية عقل بترك  
 المعصية وفي كلام الكمال نوع اضطراب لان كلامه افاد اولها الاثم وثانيها اهم الشغل وأما  
 قوله ثم قوله وان لم تزلت فيه على فساد هذا الاعتبار وهو مخرج منعا لاختلافه على في قلب عقل  
 عن الجدية عقل بترك المعصية بل هو تبعه على ان ذلك اللزوم لا يرد على الامام ولا يجب كون  
 ذلك من التكليف بالحال واعاى يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهي فعل الهى  
 عنه مع قيام الهى عنه وعدم انقطاعه لانه حيث يتأكد كون ما موريه بقول ما منع منه والامر تركه  
 وليس الامر كذلك واعاى معصية حكمية بمعنى انه استحباب حكم السابقة تعليلها عليه  
 لاضراره الا ان بالمالك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع الهى الا ان عنه وعدم  
 الزامه بالترك فالفعل مقدور لانه متحقق منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر ان  
 استحباب عصيانه السابق تعليلها عليه لاضراره الا ان بالمالك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق  
 مع انقطاع الهى الا ان عنه وعدم الزامه بالترك فالفعل مقدور لانه متحقق منه غير ممنوع  
 منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر ان استحباب عصيانه السابق تعليلها عليه لا يقتضى هذه  
 عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالحال كما لا يخفى فالشارح اعان الله التنبه على ذلك  
 كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة في هذا السياق كما لا يخفى فيه ومنه وكما هو المراد من دفعه  
 الاستبعاد الا ان فانه في غاية الظهور في ان قصده ليس الا توجيه كلام الامام وازالة التبع عنه  
 وعلى ان الاعتراض المذكور في العضد لا يرد على الامام لانه مبنى على تحقيق الهى المافى للامر  
 ولا يمكن الامتناع الا ترى الى قوله في السؤال والهى بالعص وقد بان ان لانهى هناك عند  
 الامام لا يقال لا يجوز في الفعل الواحد ان يكون فيه جهة طاعة ومعصية بمقتضى زمان وانما  
 يجوز اجتماع الجهتين اذا اشكك احداهما عن الاخرى لا فاقول لانه لما ذكرنا اذا كانت

ان لا يعود اليه (آت  
 واجب) لحق التسوية  
 الواجبة عما أتى به من  
 المروج على الوجه المذكور  
 (وقال أبو هاشم) من المعتزلة  
 هو آت (بحرام) لان ما أتى  
 به من المروج شغل بغير  
 اذن كالتوبة والتوبة اعما  
 تصحقت عند انتهائه اذ  
 لا اقلاع الا حينئذ (وقال  
 امام الحرمين) متوسطين  
 القولين هو (مرتبك) أى  
 مثبتك (في المعصية) مع  
 انقطاع تكليف الهى  
 عنه من طلب الكف عن  
 الشغل بخروج وجه ثانيا  
 المأمور به فلا يخلص به منها  
 لبقا ما نسب فيه بدو قوله  
 من الضرر الذي هو حكمة  
 الهى فاعتبر في المروج  
 بجهة معصية وجهة طاعة  
 وان لم تزلت الاولى الثانية  
 واجبه وراى لفراجه المعصية  
 من الضرر لنفسه ضرر  
 المكث الاشد كما ان ضرر  
 زوال العقل في اساعة  
 القيمة المعصية من ما يضر  
 حيث لم يوجد غير ما دفعه  
 ضرر تلف النفس الاشد  
 (وهو) أى قول امام  
 الحرمين (دقيق) كائنين

المعصية بحكمة استجيانية كما هو الشأن ذلك إنما امتنع في الحقيقة لأنه يؤدي إلى العجز عن  
الامتثال لتنافي طلب فعل الشيء وطلب تركه وهذه التادية متيقنة في الحقيقة كما بينت آنفاً  
رأيت الكمال أشار إلى انقضاء اعتراض العضد أيضاً حيث قال وإنما يكون ذلك من التكليف  
بالحال لأن لتعلق الأمر بالشيء مع الخروج وتعلق الشيء هنا متعلق انقطاع تكليف الشيء  
أه وبالحال فلا ينبغي أن يكون منشأ دعوى هذه الاستحالة إلا العقلية عن انقطاع تكليف  
الشيء وعن معنى حكمية المعصية فاحفظ ذلك ولا تغفل عظمة الاعتراض فهذا الإمام أعظم  
وجاهة تقريره وأن قول النكوزاني وقول الإمام أنه خاص باستصحاب المعصية مطبق بقرينة  
المكان كما في الصلاة في الدار والمقصود به غير مستقيم لاستلزامه التكليف بالحال وهو حواري  
الخروج مع عدم جواز أهله يشأ عن تأمل كما لا يخفى على أهل التأمل (قوله حيث استصحاب  
المعصية مع انتفاء تعلق الشيء) قال شيخنا العلامة صريح في أن منشأ الاستبعاد عنه مجرد  
انتفاء تعلق الشيء وليس كذلك بل هو عنه انتفاء تعلق الشيء وثبوت تعلق الأمر ونقض المختصر  
وإذا تبين الخروج للأمر قطع بنى المعصية بشرطه وقول الإمام باستصحاب حكم المعصية مع  
الخروج والشيء بعيد قال العضد في تقريره قال الإمام باستصحاب حكم المعصية عليه مع  
إيجابه الخروج وهو بعيد أه وإذا أظهر ذلك المستبعد إنما هو استصحاب المعصية حال عدم  
سببها ووجود ضد لها فظهر أن قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعاً لأن الرد ضدها التوبة منها  
لأن الجنون الذي شأنه في الشرع أن يجري فيه حكم ما قبله من إسلام أو كفر والاستصحاب على  
قوله أم انتفاء حال الجنون لا التوبة على أن قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد أن يكون دافعاً  
لقول بعض آخر والله سبحانه أعلم أه (واقول) لم تشعري ما الذي أخرج شيخنا إلى هذا  
التعصب البارد وما كان أغناه عن هذا التجامل الفاسد الكاسد فاما قوله ليس كذلك الخ  
فاقول بل هو كذلك كما يشهد به كلام الأئمة في راجعه وفهمه واحتجاده باعتبار المختصر  
اختصاص ممنوع بل ظاهره مع الشارح فإنه لم يعول فيها على ثبوت تعلق الأمر بوجه بل اقتصر  
فيها كما ترى على انتفاء الشيء فإنه لم يرد في بيان الاستبعاد على قوله ولأنه فإين اعتباره ثبوت  
تعلق الأمر وذكره تعلق الأمر في تقرير قول الجهم ولا يقتضي اعتباراً في الاستبعاد ولا ذكره  
هو أو أحده من شراجه وما ساقه من العضد لا يدل بل يدل عليه وذلك لأن العضد عقب قوله  
وهو بعيد بقوله استدلالاً عليه مانعه إذا لمعصية لا قبل منهي عنه أو ترك ما موره وقد سلم  
انتفاء تعلق الشيء به فأنقض الدليل عليه أه وهو صريح في أن منشأ الاستبعاد هو صريح  
كلام الشارح والمجيب كل المجيب من الشيخ حيث أسقط من كلام العضد توجيه الاستبعاد  
الصريح فيما أفاده كلام الشارح كما ترى واقتصر على ما يورث شبهة هو وهذا في غاية الاشكال  
منافق لما إذا الامانة وعناية المولى السعد التنازلي وإنما حكموا بالاستبعاد دون الاحتمالة  
لأن الإمام لا يسلم أن دوام المعصية لا يكون لا قبل منهي عنه أو ترك ما موره بل ذلك في  
ابتدائها خاصة أه وفي صريحة في ذلك كما لا يخفى على المتأمل وفي شرح المختصر للاصفهاني  
واستبعد المستنفذ قول الإمام لأن المعصية لا تكون لا قبل منهي عنه وإذا لم يتعلق الشيء  
بالخروج فكيف يصور كونه معصية أه فقد ظهر بهذه العرائض ظهوره والاقبل المداقفة أن

وان قال ابن الحاجب أنه  
بعد حيث استصحاب المعصية  
مع انتفاء تعلق الشيء ويدفع  
استبعاده قول الفقهاء أن  
من حين بعد ارتداده ثم  
أفاق وأسلم يجب عليه قضاء  
صلاوات زمن الجنون  
استصحاب الحكم بمعصية  
الردة لأن إسقاط الصلاة  
عن الجنون رخصة والمرتب  
ليس من أهل الرخصة أما  
انطراح غير ثابت فخاص  
قطعاً كلما بحث (والساقط)  
باختياره أو بغير اختياره  
(على جرح) بين جرحي  
(بقوله ان أسفر) عليه



منشا الاستبعاد ليس الا بغير دامت اطلاق الحق كما افاده كلام الشارح المحقق وان الاعتراض  
 عليه في ذلك معنى على غاية التصاعد والاسترواح لم يوافق الحجة وبطلان مقتضى العصبية وان  
 قول الفقهاء الذي سلكه الشارح المحقق دافع للاستبعاد لا ريب له ما قوله على ان قول بعض  
 الفقهاء لا يصلح مجرد ان يكون دافعا لقول بعض آخر فهو عيبا يشبه منه ما ولا نفيس المدعى  
 ان قول بعض الفقهاء دافع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وفقه وقرئ كثير بين  
 المعنيين واما ما يقال ينبغي على عاقل فضلا عن فاضل ان لا معنى للاستبعاد في عهد تظلم في كلام  
 الفقهاء ما في المتن من دوزان المرسلين اقتضى الله على بقية الامام الاعتداء بهم في الحلال والحرام  
 وذلك لان وجه استبعاده كما صرح به كلامه وكلام غيره وجه دعوى الساقى بين اثبات المعصية  
 بالعهدي وعدم التكليف بتركها فاذا وقع في كلام الفقهاء تظلم ذلك علم عدم الساقى فيهما ومقتضى  
 الاستبعاد وسيله المساء بكلام الاثمة يصف عليه وقوع امثال ذلك فيه وانهم قد ينفون عن اعتبار  
 الشيء ما قبل نظره واما ما لا شك في لا يكون ما قال عليه طوائف الشافعية الذين وصفهم  
 بعض الاثمة العقلاء بهم هذا في الاسلام دافعا للاستبعاد وبعض المتأخرين والجدد من علماء  
 (قوله ويقتل كفوة) أي كف الجريح كما هو ظاهر من العبارة وفي كلام غيره عدم ما صرح  
 به لا كف الواقع ادلا لا يتفاوت الحلال بالنسبة اليه حتى لو سقط عدل حريته ان استمر عليه  
 ويقتل عبدا ان اتى على نفسه وجب الانتقال الى العبد وليس من محل الخلاف وان كان مكاتب  
 لا واقع ولو سقط حر على عبده يقتله ان استقر عبدا آخر ان اتى على نفسه في هذا الخلاف وان كان  
 العبد لا يتحرر لا باني الواقع لانه بكافي العبد الاول أو سقط عبدا حريته ان استقر عليه  
 وحرا آخر ان اتى على نفسه في هذا الخلاف لان الحر لا يتحرر مكاتب الحر الاول مع ان مكاتب  
 العبد الواقع ايضا لان العبد يقتل بالحر وان كان العبد لا باني الحر لان الحر لا يقتل بالحر  
 المكاتب اذ قد يكون من أحد الماسير دون الآخر (قوله في صفات القصاص) أقول هذا شامل  
 لما اذا كان أحدهم اماما أعظم أو عالما أو وليا لله تعالى دون الباقي وقضيته ان ان يتفاهل  
 الامام أو العالم أو الولي الى غيره أو بالعكس الخلاف المذكور في صفات القصاص  
 القصاص لكن لا يستلزم الامام اذا اتى بغيره على قتله مقاسد عظيمة وعدم من يقوم مقامه في  
 دفع تلك المقاسد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويمنع الانتقال اليه وكذا يقال في العالم اذا لم يجر  
 قتله ومن في الدين أو شيا من العلم اما حيث لم يترتب على قتله ماضر مطلقا لو جرد من يقوم  
 مقامه سواء في محل قتل وطاهر اطلاق الضبط بغير صفات القصاص جريان الخلاف فيهما  
 ولو كان الجرحى أنبيا فالظاهر جريان الخلاف المذكور لو كان أحدهم رسل ولا يدعى الى الله  
 ولم يتم تبليغه فيجبه وجوب الانتقال عنه واستماع الانتقال اليه فان كان ثم تبليغه فله نظر  
 ولو كان أحد الجرحى نبيا دون غيره منهم فالوجه وجوب الانتقال عنه واستماع الانتقال اليه  
 وفيما ذكره في حيث امطر ارميا عليه (قوله قبل يستمر) قال شيخ الاسلام أي وجوب  
 وطبيعي ترجحه ان كان السقوط بغير اختياره لان الانتقال استئنافا لا بالاختيار بخلاف  
 المكنت فانه دوام ويقتر فيه ما لا يقتضي الابتداء اه (وأقول) ولا يعد ترجحه أيضا اذا كان  
 السقوط باختياره لان الانتقال استئنافا قتل بغير حق وتكميل القتل اه ومن استثناء

(و) يقتل (كفوة) في  
 صفات القصاص (ار لم  
 يستمر) عليه لعدم موضع  
 يعتمد عليه الا بذكر كف  
 (قبل يستمر) عليه ولا يتصل  
 الى كفوة لان الضم لا يزال  
 بالضمير (وقيل نصيب) بين  
 الاستمرار عليه والانتقال الى  
 كفوة لتساوي ما في الضمير  
 (وقال امام الحرمين لاحكم  
 فيه) من اذن او منع لان  
 الاذن له في الاستمرار  
 والانتقال أو أحدهما  
 يؤدي الى القتل المحرم

(قوله والمنع منه ما لا قدرة على امتثاله) يحتمل ان هذا مبني على عدم وقوع التكليف بالمال  
العادي بناء على انه كان الامتناع منه ما عقلا فليست أملا (قوله واختار الثالثة في المخول) منته  
الغشيان بان قوله في المخول المختار ان لا حكم مقول على لسان الامام فان المخول في الحقيقة  
تخص البرهان للامام كيدل عليه قسمة المخول من تعليق الاصول وتصرح بحجة الاسلام  
في آخره انه لم يزد على ما في تعليق الامام يعني البرهان هذا وقد أعاد حجة الاسلام ذكر المقالة  
الثالثة آخر كتاب الفتوى ونسبها الى الامام ثم اعترضها الخ (هـ) (وأقول) لقاتل ان يقول  
اقراره هنا الامام عليه اختيارها وان اعترضها في محمل آخر ولو كان اختصاره كلام امامه  
ماتع من نسبته اليه لزم ان لا يثبت اليه شيء من جميع اختصاره الا اذا صرح بانه يقول به  
والظاهر ان ذلك مما لا يقوله عاقل ولزم ان لا نسب الى النووي شيء من جميع ما جمعه واختاره  
في الروضة مثلا مما وافقه فيه الرافعي والظاهر ان أحد الايقول ذلك بل الواقع بخلافه فانهم  
نسبوا اليه موافقته للرافعي فيقولون صححه أو اختاره في الروضة تبع الرافعي والحق أن ذكره في  
التصحيح أو الاختيار وقد يقولون صححه أو اختاره في الروضة تبع الرافعي والحق أن ذكره في  
المخول أو الاختيار لها ومنزلة فيها بعد ذلك لا ينافي أنه اختارها أولا ولذا اذا وقع مثل ذلك  
في كلام الشيخين قد كرا أولا شيئا ثم رده في محل آخر نسبنا الى التناقض على انه يحتمل ان ما في  
الموضع الثاني انما هو في بعض النسخ أو طائفة المحققين فليست أملا (قوله حكم الله تعالى هذا أن لا  
حكم) نازع فيه الغزالي كانه قاله الحكم فقال لو جاز ان يقال في الحكم حكمه لم يزد ذلك قبل ورود  
الشرع وبعد تنويعه الخ (وأقول) لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا محذور  
فيه لا اختلاف الحكمين المتيقن بقوله حكم الله والتمني قوله أن لا حكم فان المراد بالاول المعنى  
الاعم وهو الامر الثابت والمراد بالثاني أحد طرفيه وهو اذن الشارع أو منعه وليس المراد بالاول  
هو الثاني فقط حتى يمنع قوله قبل البعثة مع منافاة لقولهم لا حكم قبل البعثة الذي أريد به  
المعنى الثاني وعلى هذا فلا منافاة ولا تناقض في اثبات الحكم ونفيه لا اختلاف المتيقن والتمني  
بالعموم والخصوص اذ لا تناقض بين اثبات العام مع نفي الخاص وبذلك يتدفع جميع ما اعترض  
به الغزالي على الامام مما حكاها الحكماء ارجعه (قوله على أنه) أي الغزالي نقل عنه الخ قال شيخ  
الاسلام استظهره لقلوبه لان مرادهما بالحكم الخ (هـ) (وأقول) فيه نظر اذ لا استظهار في ذلك  
على ما ذكره والوجه انه استدركه على ما فهمه مخالفه ان الامام لم يحتج بشيء من المقالات المذكورة  
فليست أملا (قوله واحترز المصنف بقوله كقول من غير الكف) أقول يعني ان يكون في معنى  
غير الكف ما لو كان الساقط يستحق قتل الجريح الذي سقط عليه وأمكنه حرقيقه على الفور  
فالوجه امتناع الانتقال عنه اتفاقا وجوب حرقيقه ان ترقب على الاستمرار عليه بدون حرز  
تهديب له في قتله فلو تعدد حرقيقه فان كان يموت ببقاء الساقط عليه من غير تهديب فالوجه  
أيضا الاتفاق على وجوب بقاءه عليه وان كان لا يموت لا بتهديب ولا ببقاء وجوب البقاء أيضا  
لانه يستحق أصل قتله وان لم يستحق هذا الطريق من القتل فهو دون الآخر الذي لو انتقل  
انتقل اليه لانه لا يستحق أصل ذلك الآخر مطلقا فلو كان الذي يستحق قتله ليس هو الجريح  
الذي سقط عليه بل الآخر الذي لو انتقل عن الجريح انتقل اليه فالوجه الاتفاق على وجوب

والمنع منه ما لا قدرة على  
امتثاله قال مع استقرار  
عصمته بانه يقيم ما لا يثبت فيه  
من الضرر بسقوطه أن  
كان باختياره والا فلا  
عصمان (وقوقف الغزالي)  
فقال في المستصحب يحتمل  
كل من المقالات الثلاث  
واختار الثالثة في المخول  
ولا ينافي قوله كلاما منه  
لا تخلو واقعة من حكم  
الله لان مرادهما بالحكم  
فيه ما يصدق بالحكم  
المعارف وبانقائه لقول  
امامه ما سأل به هو أولا عن  
ذلك حكم الله تعالى هنا أن  
لا حكم على انه نقل عنه انه  
اختار في باب الصيد من  
النهاية المقالة الاولى على  
الثالثة واحترز المصنف  
بقوله كقول من غير الكف  
كالكافر فيجب الانتقال  
عن المسلم اليه

الاتقال بحيث أوجبنا البقاء وحرمنا الانتقال في عكس ذلك ولننظر فيما لو كان السقوط على  
حيوان غير آدمي بين حيوانات كذلك يقتله ان استمر وغيره ان انتقل وفيما لو كان السقوط  
على مال بين أموال يملكه ان استمر وغيره ان انتقل هل يجري في ذلك هذا الخلاف فان أيسر  
فيما اذا اعتبر التساقط وهل يحرمه القية أو كونه لحوي يقيم أو وقف أو اشتداد الحاجة اليه وهل  
يستوي الحيوان المأكول وغيره والطعام الذي يملك لولبي وغيره وما هو اسرع لتساويه  
أولاً في كل ذلك نظر (قوله لان قتله أخف مفسدة) قال شيخ الاسلام أي أو لا مفسدة فيه أم  
(وأقول) كانه ربما لو كان غير الكف مغسوبي أو غير يمتنع هو قتله بم هذا الطريق (قوله  
يجوز التكليف بالمال) أقول قضية التعبير بالتكليف اختصاراً من هذا الخلاف بالوجوب  
ولا يبعد جريانه في السلب أيضاً وهل يتصور ذلك في الحرمة والصكرامة بان يطلب منه ترك  
ما يستحيل تركه طلباً جازماً أو غير جازم فيه نظر وقد يتكلف تصويره بغيره ثم نحو المكش تحت  
السماء (قوله أوقعه للاعادة كالإيمان من علم الله أنه لا يؤمن) قال شيخ الاسلام أي لان  
العقل يحيل إيمانه لاستمرامه انتقال العلم القديم جهلاً ولو مثل عنه أهل العادة لم يجعلوا إيمانه  
كفائري عليه كثير لكن كلام العزالي وغيره من المحققين ظاهر في أن ذلك ليس محالاً عقلاً  
أيضاً بل يمكنه وقوعه بعلم وقوعه ولا يخرج منه القطع بذلك عن كونه ممكناً ذاته وبه صرح  
السعد التستازي فقال في شرح التلخيص كل ممكن عادة ممكن عقلاً ولا يتعكس أم ووجهه ان  
دائرة العقل أوسع من دائرة العادة ونوجبه باستحالة اجتماع وصفي الاستحالة والامكان  
يتحقق باجتماعهما في المستعصاة لا عقلاً ولا بالاستحالة بالبعد لتأني الامكان بالذات اذ يصح  
وصف الشيء بوصف متناقضين باعتبارين فيصح وصفه بأنه ممكن ذاتاً محال عرضاً وهو هنا متعلق  
بالعلم بعدم وقوعه ثم يؤخذ من هذا توجيه مأسلكه الشارح بعلية وبه يعلم ان الحلق لم يعل  
لان الأول نظر إلى إثبات المحال عرضاً والثاني إلى قضية ذاتها أم وما يوضح صحة الحكم بالمال  
عقلاً لاعادة ان الاستحالة التامهي باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلاً وهذا  
الاعتبار أمر عقلي لا مدخل للعادة نفسه لانه انما يتفرع إلى ظاهر المحال ومثبت لا نوع وليس  
الجواز العادي الا كونه الشيء مما يقع نوجبه مستكرراً وإيمان الكافر كذلك وليس معنى الجواز  
العادي لشيء وقوع نفس ذلك الشيء متكرراً والام يصح الحكم بجواز شيء عادة قبل وقوعه  
وتكرره وليس كذلك الاتري ان الشخص يصح وصفه بجواز أو نواظم ما على الكذب عادة وان لم  
يتبع منه ما تواطؤ ولا يصح ذلك الا لان نوع الاثنين مما وقع منه ذلك وبعبارة المصنف في شرح  
المباح في هذا القسم ما منه وقد يكون أي ما لا يشترط البعد عليه متعدياً عقلاً كما عادة كس علم  
الله تعالى أنه لا يؤمن فان إيمانه مستحيل والحال هذه عقلاً لتعلق علم الله به أي بأنه لا يكون راداً  
مستل ذبوا العوائد عنه حكموا بان الايمان في امكانه وهكذا كل طاعة قد روي الازل عدمها  
أم وفيه تنبيه على ما يوضح صحة ما ذكره الشارح فان الصلاة المتروكة في وقتها مشلاً لا يقول  
عاقلاً انه في ذلك الوقت مستحيلة عادة مع ان تركها ليس الاتعلق ارادة الله تعالى وعلمه بانها  
لا تفعل في ذلك الوقت واعتبار ذلك يستحيل وقوعه وكذا كل الحب المتروك في وقت معين  
لا يقول عاقلاً انه مستحيل عادة في ذلك الوقت مع ان تركه ليس الاتعلق ارادة الله وعلمه بعدمه

لان قتله أخف مفسدة  
(مسئلة يجوز التكليف  
بالمال مطلقاً) أي سواء  
كان محالاً ذاته أي متعصاً  
عادة وعقلاً كالجمع بين  
السواد والبياض أم لغيره  
أي متعصاً عادة لا عقلاً  
كالشي من الزهر والظفران  
من الانسان أو عقلاً لاعادة  
كالإيمان من علم الله أنه  
لا يؤمن

في ذلك وبهذا الاعتبار يستحيل وقوعه ولو صرح القول باستحالة ذلك عادة لزم أن يكون كل شيء  
مترولا محالا في زمان تركه عادة وهو باطل بديهية وبذلك كله يظهر انتدفاع ما أطل به شيخنا  
العلامة وقوله ان هذا القسم اشبه لا يبعد لان كل ما يتبعه العقل لا يمكن عادة وقوعه انما يمكن  
الاعادي ما اعتيد وجوده وما هو كذلك لا يتبعه العقل ان أراد اعتد وجوده بعينه فهو ممنوع  
والا لزم أن يكون سفر زيد قبل حقيقة ليس ممكنا عادة وليس يصحح أو ينزعها الايمان المذكور  
كذلك وقوله والايمان من ذكر بالتظن الى مجرد الايمان ممكن عقلا وعادة والى صدره عن ذكر  
ممنوع عقلا وعادة قلنا العادة انما تنظر الى ظاهر الحال ونوع ذلك الذي وملازمة السبب في  
الواقع غير معتبرة في العادة وانما هو وظيفة العقل الذي لا يقول العادة عليه وأما قوله عن  
العبد وطعن قوم انه أي ما علم الله انه لا يقع انه ممنوع لغيره اه فجاوبه ان مجرد قول العبد ذلك  
لا يرد قول غيره مع ان ذلك معارض بأن العبد نفسه خالف ذلك في المواقف فانه بعد ما أجاب  
عن قول المعتزلة لولا استقلال العبد بالقول لبطال التكليف والتاديب وارتفع المدح والذم  
وارتفع الثواب والعقاب ولم يبق للهنة قائمة قال ثم هذا ان لم أي القائل بعدم استقلال العبد  
بأفعاله فهو ولا يتم لهم أي لامة معتزلة أيضا الوجه الاول ان ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممنوع  
المدور عن العبد أي والاجاز انقلاب العلم بجهلا وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن  
العبد أي والاجاز ذلك الانقلاب ولا يخرج عنهما أي افضل العبد وانه يبطال الاختيار أي اذ  
لا قدرة على الواجب والممنوع اه فقد حكم باستناع ما علم الله انه لا يقع ويرد به على المعتزلة وقال  
السيد عليه قال الامام الرازي ولو اجتمع جله العقل لم يقدر ورا أن يرد ورا على هذا الوجه  
سرفا بالالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء ما قبل وقوعها نعم عقب ذلك بقوله  
واعترض عليه بان العلم تابع للمعالم على معنى انهم ما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو  
المعالم الا ترى ان صورة القوس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان  
القوس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيد اسبق قوم قد امثلا  
انما يتحقق اذا كان هو بنفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعقل في وجوب الفعل  
وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزام أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بفاعله  
وجودا وعدمه اه ولا يخفى أن هذا كله لا ينافي الامتناع بالعارض وان وجوب الفعل  
أروا امتناعه لا رادته وجوده وأعدمه لا ينافي الاختيار وأما قوله على انهم معوه محالا لغيره محالا  
في العقل دون العادة فجواب ذلك أن هذا لا ينافي أنهم معوه أيضا محالا في العقل دون العادة  
ومن حفظ حجة على من لم يحفظ (قوله لانه لظهور امتناعه للمكلفين لافائدة في طلبه) أي  
لاحكامه فيه قال شيخنا العلامة قد يقال اتقوا الفائدة في طلبه لا يتبعه لان أنعاله تعالى لا لعله  
ولا لغرض اه (واتقول) قال السيد الجرجاني اذا ترتب على فعل أثر في حيث انه غرضه يسمى  
فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غاية ثم ان كان سببا لا قدام القاعل يسمى بالقياس الى  
التفاعل غرضا وان لم تكن غاية فقط وأفعال الله تعالى ترتب عليها حكم وقوائمه لا تعدد فثبت  
الاشارة والحكمة الى انهم اغايات ومنافع واجبة الى الخلق لا غرض وعلة لفعله لوجهين الاول  
أن القاعل لغرض لا بد أن يـ ومن الغرض أولى بالقياس اليه من عدمه والالم يكن غرضا

(ومنع أكثر المعتزلة  
والشيخ أبو حامد) الاسفار  
(والغزالي وابن دقيق  
العبد ما أي الحال الذي  
ليس متبعا لتعلق العلم  
بعدم وقوعه) أي معوه  
الممتنع بغير تعلق العلم لانه  
الظهور امتناعه للمكلفين  
لا فائدة في طلبه منهم

فان قيل مستفيد ثلاث الاولوية ومشكل بالغرض ولا يكتفى بوجع الشبهة الى الخلق لان  
الاحسان اليم وعدمه انما يوارى بالتسوية الى تعالى لا يصح الاحسان أن يكون غرضاً وان  
كان أولى لم الامتثال الثاني أن الغرض في كل شيء لا يقدم الفاعل فكان الفاعل ناقصاً  
في فاعلية مستفاد من غيره ولا يحتمل لتقديره انما يقاسم الله تعالى بل كماله في ذاته وصفاته  
يقضي الكمال في فاعليته وأفعاله وكما في أفعاله في نفسه صالح ترجع الى العباد فلا شيء مثال  
عن الحكمة والمصلحة ولا يميل الى القعود والامتثال الله تعالى وهو المذهب الصحيح  
والحق الصريح الذي لا يشوب شبهة ولا يحوم حول رتبة والائيات والاحاديث بخلافه على  
العلماء ومن قال بظواهرها قد يغفل عما تنهيه به الاقوال والعصية والافكار والحققة أو أراد  
انها بما يناسب افهام العامة على مقتضى كلام الناس على قدر عقولهم اه وقد ظهر به ان اشتاء  
العدله والغرض عن أفعاله تعالى لا يدل على اتقاء الفائدة لانها مغايرة لله والغرض وأفعاله  
تعالى وان لم تكن له ولا غرض لا تخضع لحكمة ومصلحة فاستدلال الشيخ بقوله لا في أفعاله  
تعالى لاله ولا لغرض لا يقيد لان أهل الحق من المتأخرين مع تشييم العلة والغرض عن أفعاله  
تعالى لا يثبتون عنها القوائد بمعنى الحكم والمصالح نعم الحل على الله والغرض يناسب مذهب  
المعتزلة منهم فانهم يقولون بما في أفعاله تعالى كاهو مشهور في المواقف وغيره (قوله واجب  
بان فائدة اختيارهم الخ) قال شيخ الاسلام أي ارسل الله لا بد في أفعال الله تعالى من تاهور  
فائدة لا تقل قالوا لا ذلك لا يثبت على ما قيل بل أن لا يظهر ما لا بد من الحكم اطلاق من دونه  
على وجه الحكمة كما قاله الفذال في محاسن الشريعة اه وفيه تصريح بان الجواب على سبيل  
التنزيل وبه دسرح الكمال فقال اعلم أن هذا الجواب على سبيل التنزيل فانه على ألا اعتباراً وظهور  
القائدة لان ظاهراً والحكمة والمصلحة لله في أفعال الله تعالى غير لازم مبيحاً على أصلنا لا يثبت  
عما قيل سبحانه اه وسيت كان الجواب على سبيل التنزيل سهل أمر الاعتراض الذي أورده  
شينا العلامة على هذا الجواب بقوله هذه الفائدة فيها قول المستدل لظهور امتناعه  
للمكلفين اه على أن في قول المستدل المذكور له اعمد ومعنا في غاية الظهور بالنسبة للمستمع  
عادة لا عقلاً لان المكلف يجوز في العادة في اخذ في المنعمات وكذا في المنعم عقلاً أيضاً لا  
قد ينفذ عن الاستهانة في اخذ في المنعمات وعلى تقدير عدم الفائدة فيمكن في الاختيار اذا كان  
لا امتثال وطيب انفسهم به لو كان ممكناً فترتب الثواب أو عدم الادعان وأما انفسهم لو كان  
ممكناً قاله شاف فان كلام الادعان وطيب النفس ومن شد ذلك يصور رغبته ما بالمعصيات وقد  
راد بالاختذ في المنعمات ما يشمل ذلك فليست (قوله اما المنع لتعلق عمل الله بعدم وقوعه  
فالتكليف به جائز وواقع اتفاقاً) قال شيخ الاسلام هذا منحصراً لما ياتي في المسئلة الثانية  
أو مقيد بالتكليف بالاعتقادات وما ياتي في مقيد بالتقريع اه (وأقول) كان مراده بما ياتي في  
المسئلة الثانية تكليف الكافر بالتقريع ويوجه حيث شذ على الوجه الاول ان من لازم الكافر  
ما دام كافراً فاعلم الله بعدم وقوع الواجبات منه من فعل أو تركه على وجهه فلا ياتي  
الخصميص وعلى الوجه الثاني انه ما لفرق بين معتزلي الاعتقادات حيث جائز ووقع التكليف  
اه اتفاقاً والتقريع حيث استلزم فيها ويرقى بعدم توقف الاعتقادات على غير ما يجادل

واجب بان فائدة اختيارهم  
هل ياخذون في المنعمات  
فترتب عليها الثواب أو لا  
فالمعقاب اما المنع لتعلق  
على الله تعالى بعدم وقوعه  
فالتكليف به جائز وواقع  
انه فاعل (و) منع (معقولة  
بعدمه والا مدعى الحال  
لذاته) دور الحال له يرو

الفروع لتوقتها على الاسلام في الجملة كما سبقت في قوله وامام الحرمين كونه مطاوعا قال  
 الكوراني بعد شرح كلام المصنف فقد ظهر أن تمصيل امام الحرمين لم يستغن زيادة فائدة  
 واقول جوابه أن التمسك على اختلاف المآخذ كما بينه الشارح الحق فائدة أي فائدة قوله  
 فاختلجا كما قال المصنف حاشية الاحكام فانه أمر أن أورد ههنا الكلام الاول انه يقتضي  
 أن مآخذ القول الثاني مخالفة من أنه لا فائدة في طلب المخالف وهو خلاف ما في شرح المختصر  
 أن مآخذ القول الثاني عند المعتزلة هو أن الأمر يدور على المأمورية والجمع بين علمه تعالى  
 بأنه لا يقع وأراد به وقوعه تناقض وهو بناء على قاعدة هم أن الأمر هو الإرادة والثاني انه  
 يقتضي أيضا اتفاق القائمين بالقول الثاني من المعتزلة ومن وافقهم فيه من أصحابنا على هذا  
 المآخذ أي الذي قدمه الشارح وكلام المصنف في شرح المنهاج صرح بأن هذا المآخذ أي  
 الذي قدمه الشارح أيضا للمعتزلة وأن من وافقهم من أصحابنا في القول الثاني يخالفهم في  
 المآخذ فانه قال أن القول بامتناع التكليف بالاحمال كونه عينا مني على تعطيل أفعال الله تعالى  
 بالأعراض والقائل بالمعتزلة قال وأما من وافقهم من أصحابنا فله مآخذ آخره (وأقول)  
 أما الأمر الاول بجوابه ما هو ظاهره أنه لا محذور في مخالفة الشارح ما في شرح المختصر مع أن  
 الكلام أشار في آخر كلامه إلى عذر الشارح في مخالفة ما في شرح المختصر بأن ما قاله ووافق ما في  
 كتب الكلام عنهم أنه لا منافاة بين ما أراده الشارح وما في شرح المختصر إذ كل منهما يصح  
 أن يكون مآخذ لهم وتعدد المآخذ غير ممتنع واستدلالهم بما ذكره الشارح صريح في أنه مآخذ  
 لهم ولا ينافي بمخالفهم ما في شرح المصنف العزيز والمصنف بقوله كما قال المصنف لجواز أن يكون  
 العزيز مجرد اختلاف المآخذ دون الحكم لاتعين المآخذ أيضا بالقاعدة وأما الأمر الثاني لجوابه  
 أنه لا مانع من اتفاق المعتزلة ومن وافقهم من أصحابنا على المآخذ الذي قدمه الشارح لأنه صريح  
 فيه بالقاعدة وهي محمولة بالنسبة لأصحابنا على الحكمة والمصلحة وبالنسبة للمعتزلة على العلة  
 والفرض على ما هو الموافق لقواعدهم وهذا لا ينافي ما في شرح المنهاج لأنه إنما ادعى مخالفة  
 أصحابنا لهم في المآخذ بمعنى العلة والفرض فليست له (قوله ولوتركه وذكر الامام مع من ذكره  
 في القول الثاني الخ) قال الكلام يقال عليه لئلا ذكر الامام مع من ذكره في القول الثاني لا فائدة  
 في تركه من جهة في المحال عاده وما فعله لا يفيد ذلك (وأقول) هذا عجيب من الكلام فان عبارة  
 المصنف في ما ذكره عن الامام تشمل أنواع المحال التي منها المحال عادة فغاية الأمر انه يستثنى منها  
 المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه لماسبق من الاتفاق على جوازه ووقوعه فعبارة مشبهة مذمومة  
 الامام في المحال العادي بلا اشكال ثم رأيت السيد السهمودي نقل كلامه ثم قال وفيه نظر لأن  
 الشارح قد ذكر كلام الامام بما يشتمل المحال عادة حيث قال كونه أي المحال لغيره يتعلق العلم أنه  
 لكن مجرد كون الشارح قد ذكره ما ذكره لا يدفع اعتراضه بل لا بد في دفعه من بيان كون عبارة  
 المصنف مفيدة له كما ذكرناه فتأمل (قوله والحق وقوع المصنف بالغير لا بالذات) اعترضه  
 الكوراني بأنه ليس بحق قال لماعت أن قسام من المصنف بالغير وهو الذي ليس متعلق القدرة  
 الحادث أي أصلا كخلق الاجسام أو إعادة كالتحريك إلى السواء كما مشى بذلك قيل لم يقل أحد  
 بوقوعه مع كونه ممكنا ذاته (وأقول) مثل هذا الاعتراض من مثل الكوراني مع ضعف

(و) منسج (امام الحرمين  
 كونه) أي المحال يعني لنفسه  
 تعاقب العلم لماسبق (مطلوب)  
 أي منع طلبه من قبل نفسه  
 أي لا يحتمل نفسه في نفسه  
 مانعة من طلبه بخلافه على  
 القول الثاني فاختلجا كما  
 قال المصنف مآخذ الاحكام  
 (لا ورود صبغة الطب) له  
 لغير طلبه فلم ينعه الامام كما  
 لم ينع غيره فانه واقع كافي  
 قوله تعالى **كُونُوا قِرَدَةً**  
 حاشين والامام قد يماضيه  
 فيما نسب إلى الأشعرى من  
 حواز التكليف بالاحمال  
 فحكماء المصنف بنقته ولو  
 تركه وذكر الامام مع من  
 ذكره في القول الثاني كما فعل  
 في شرح المنهاج فانه  
 الإشارة إلى اختلاف  
 المآخذ المقصودة له (والحق)  
 وقوع المصنف بالغير لا بالذات

الملاحة عن الالتفات اليه في سق مثل المصنف الذي بلغ في صحة الاطلاع في هذا الفن والاحاطة  
بوقاته وشأنه ما يبلغه أحدهم ولا كثير من قبله (قوله اما وقوع التكليف بالآثر) أي  
المتنع بالغير وهو متنعان المتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه والمتنع عادة لا عقلا وقد اعترض عليه  
الكامل وبقوله بان هذا الدليل الذي أورده كغيره لا يدل على وقوع التكليف بالآثر الذي هو  
محل وقا ولا يدل على وقوع التكليف بالآثر الذي هو محل النزاع فلا دلالة للدليل على موضع  
النزاع (وأقول) لا يفتني ان القسم الأول وان لم يكن موضع النزاع هو من جملة المطلوب المتنع  
لان المطلوبه ومدعاء القسمان واشبات المذهب أو بعبارة أخرى وان لم يكن موضع نزاع من جملة  
مقاصدهم المطلوبة والاصل انه أثبت بعض مدعى المصنف ومطلوبه فلا يتوجه عليه تنبيه  
الكامل بانه لا دلالة على موضع النزاع لان اثبات المذهب لا يتوقف على كونه موضع نزاع ولا  
تنبيه شيئا من السلامة بان الشارح أثبت الوقوع في غير الذي موضع الوقا منه وفيه  
ما لا يفتني لان الشارح لم يقصد اثبات الوقوع في غير الذي موضع الوقا منه بل أثبت بعض  
مدعى المذهب وان كان موضع وقا وترك الباقي لانه لم يقصد له ما يدل عليه ثم قال شيخ الاسلام  
قد يقال بطل ما ذهبه دليل وقوعه بالمتنع بالذات في القول الثاني لانه اذا دل على وقوع  
المتنع بالذات فعلى وقوع المتنع بالغير بالاولى او قد ينظر فيه بان هذا الدليل قد أجيب عنه  
فلا تتم دلالاته وبان أصل دلالاته على وقوع المتنع بالغير فضلا عن الاولوية ممنوعة اذ لا يلزم من  
وقوع شيء ولو ألقى وقوع غيره ولو أدى بطوار أن يقع الاعلى دون الاثني لحكمة تقتضي ذلك  
فليست (قوله مسئله الاكثر) في أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف  
هذا مما لا يفتني في المسئلة الاثنية من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه الا عند  
المباشرة وقد يجب بان هذا لا يرد عليه اذ ليس في كلامه هنا ما يدل على اعتقاده ما نقله عن الاكثر  
ويريد ان قوله الاثني والصحيح صريح في اعتقاد قوله (قوله واجب ما كان امثاله بان يفتني  
بالمشروط بعد الشرط) أقول في هذا الجواب نظر لانه لا يتناسب ما شئ عليه المصنف من بوار  
التكليف بالمال مطلقا اذ مقتضاه أن لا يحتاج الى اثبات امكان الامتنال كما لا يفتني ويجاز  
اما بان هذا الجواب على الترتل في قولنا صحة التكليف متوقف على امكان المكلف فيه  
على امتناع التكليف بالمال فلا نسلم اتفاق الامكان هنا بل هو محقق مع اننا نسلم ان صحة  
التكليف متوقف على ما ذكر ولا يفتني أن الشيء اذا أهـ من عنه أجوبة لم يكن الاقتصار على  
بعضها نافية لصحة الباقي فاقصاوا كاشرا وغيره على هذا الجواب الترتل لا يمنع صحة الجواب  
أبداً يمنع بطلان اللازم فلا يلزم أن يكون هذا مخالفا لما تقدم من المصنف من جواز التكليف  
بالمال مطلقا واما بان المراد انه هل يصح التكليف بممكن الامتنال قبل حصول شرطه الشرعي  
بديل افراد هذه المسئلة عن مسألة الاستحالة وفيه انه لا فائدة لذلك مع صحة التكليف فيما  
لا يفتني فيه الامتنال واما بان هذه المسئلة مقرمة على امتناع التكليف بالسبيل في رأي  
شيخ العلامة قال ثم هو أي استدلال القول الثاني استدلال على امتناع وقوعه حال عدم  
الشرط فتدبره هكذا الوقوع حال عدم الشرط لم يمكن امثاله واللازم بمنع فالمراد منه وسامل  
الجواب منع اللازم وتسليم منع اللازم وهو أي تسليم منع اللازم بخلاف ما قدمه المصنف من

اما وقوع التكليف بالاول  
فلا تفتني تعالى كلف التفتل  
بالامتنان وقال وما أكثر  
الناس ولو سمعت بمؤمنين  
قامت ايماناً كثرهم لعله  
تعالى بعدم وقوعه وذلك  
من المتنع لغيره واما عدم  
وقوعه بالثاني فلا يفتني  
والقول الثاني وقوعه بالثاني  
أي بالآثر من أنزل الله فيه  
انه لا يؤمن بقوله لئلا ان الذين  
كفروا صواباً عليهم أنذرهم  
أم لم تنذرهم لا يؤمنون كما يفتني  
بجواب ولهب وغيرهما  
مكلف في جملة المكلفين  
بصدق النبي صلى الله عليه  
وسلم في جميع ما جاء به من  
انه عز وجل ومنه انه لا يؤمن  
أي لا يصدق النبي في شيء مما  
جاء به من الله تعالى فيكون  
مكلفاً بصدق في غيره من  
الله تعالى بانه لا يصدق في  
شيء مما جاء به من الله تعالى  
وفي هذا التصديق تناقض  
حدث استعمل على اثبات  
التصديق في شيء ونسبه في  
كل شيء فهو من المتنع لذاته  
وأجيب بان من أنزل الله  
فيه انه لا يؤمن لم يقصد  
ابلاغه ذلك حتى يكلف  
بصدق النبي فيه دفعا  
للتناقض واما قصد ابلاغ  
ذلك لغيره واعلام النبي  
بلياس من ايمانه كما يدل

جواز التكليف بالتحال فتدبر اه وقد علمت جوابه (قوله بان يوقى بالمشرط بعد الشرط) أقول  
 الذي يظهر أن مراده من ذلك أنه مكلف سال عدم الشرط بإيقاع الفعل بعد إيجاد الشرط مثال  
 عدم الشرط ظرف التكليف وحال وجود الشرط ظرف إيقاع الفعل بعد إيجاد الشرط مثال  
 العلامة كلامه هنا أنه نظر بل هو ممنوع والاحتمال الذي أبداه هو الوجه المتعين (قوله وعلى  
 الصحة والوقوع ما تقدم) أقول وجه هذا السأله أنه إذا كان وجوب الشرط بوجوب الشرط  
 كان مقدارنا في الزمان ومعلوم أن وجود الشرط يتأخر عن وجوبه فيأخر من تأخره عن وجوب  
 الشرط لانه مقارن لوجوب الشرط وإذا تأخر وجود الشرط عن وجوب الشرط كان  
 وجوب الشرط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالشرط قبل حصول الشرط والحاصل أن  
 وجوب الشرط بوجوب الشرط يستلزم صحة وجوب الشرط حال عدم الشرط وهذه الصحة  
 اللازمة من جهة إفرادها هو صحة التكليف بالشيء حال عدم شرطه ومعلوم أن صحة الملزوم  
 تتوقف على صحة لازمه إذ لو كان باطلاً كان الملزوم كذلك لأن ملازمه الباطل باطل فلهذا كان  
 ما تقدم مبنيًا على ما هنا جوازًا ووقوعًا فإقول أن يقول لاسلم أن وجود الشرط يلزم أن يتأخر  
 عن وجوبه لا مكان أن يكون الشرط مما يسوغ الاجتناب في حد ذاته فبأنه يرد وجوب  
 الشرط الذي يقارنه وجوب الشرط إذ يمكن الوجوب حينئذ سال عدم الشرط بل حال  
 وجوده كالوفاة للهالة مثلاً ثم ورد وجوب الطواف فانه وإن اقتضى وجوب الوضوء ولكن  
 الوضوء حاصل فلم يمكن وجوب الطواف حال عدم الوضوء ثم وجوده بوصف كونه شرطاً للشيء  
 يتأخر عن وجوبه ولكن هذا مجزؤه لا يقتضيه ذلك البناء اللهم إلا أن يقال يكفي في ذلك البناء  
 كون وجود الشرط قبل وجوبه غير لازم فليست أملى (قوله يعني من الأكثر هنا) أقول لعل هذا  
 بناء على علمه من خارج والأهوى في حد نفسه غير لازم بل هو أن يكون الأكثر هناك هم الأكثر  
 هنا فيكون مقابل الأكثر هناك هم مقابلهم هنا فالتأمل (قوله وهو مفروضة في تكليف  
 الكافر بالقرع) فيه أمران الأول أن ذلك اختلاف في تكليف الكافر بالقرع على الإطلاق  
 يشهد أمرين أحدهما أن ذلك اختلاف في صحة التكليف بالشرط حال عدم شرطه الشرعي لأن  
 من جهة القرع ما يتوقف على التهمة التي لا تصح من الكافر فهي متوقفة على الإسلام وما توقف  
 عليها متوقفة على الإسلام فذلك اختلاف في تكليفه بالقرع على الإطلاق يخضع ذلك لاختلاف  
 في صحة التكليف بالشرط حال عدم الشرط وثانيهما أن ذلك اختلاف في أن الكافر مكلف بالقرع  
 الشريعة أو لا مع قطع النظر عن صحة التكليف بالشرط حال عدم الشرط وعدم صحة ذلك  
 ولما أراد المصنف فرض المسئلة في تكليف الكافر بالقرع لاقادة الأمر الأول ذكره على وجه  
 يشهد الأمرين حيث فرضه في التكليف بالشرع ومطلقاً الشاملة لما يتوقف على التهمة وبهذا  
 الاعتبار يفيد الأمر الأول ولما لا يتوقف عليها وبهذا الاعتداء يفيد الثاني وذلك لزيادة  
 الفائدة مع حصول المقصود ويتفق عن أفراد الأمر الثاني بالذات ولا يجتمع ما يتعلق بالكفار  
 في محل واحد على أنه يصح أن يجعل مجموع القسمين من حيث هو مجموع من جزئيات محل النزاع  
 لأن ذلك المجموع من تلك السلبية يتوقف على الإيمان لا حفظ ذلك فهو في غاية الحسن والقدرة  
 وبه يظهر اندفاع قول الكمال وأما حكاية القول بتكليفهم بالتواهي فلا يتبعها أنما يتبعه مع

لئلا يؤول يؤمن من قومك  
 الأمن قد آمن فتكليفه  
 بالإيمان من التكليف  
 بالمتنع لغيره والثالث وهو  
 قول الجمهور بعدم وقوعه  
 بواحد منهما إلا في المتنع  
 لاعتق العلم بعدم وقوعه  
 لقوله تعالى لا يكلف الله  
 نفساً أثراً (مسألة) لا أكثر  
 من العلم على (أن حصول  
 الشرط الشرعي ليس شرطاً  
 في صحة التكليف) بشرطه  
 فيصح التكليف بالشرط  
 حال عدم الشرط وقيل هو  
 شرط فيهما فلا يصح ذلك  
 والأفلا يمكن امتثاله لو وقع  
 وأجيب بإمكان امتثاله بأن  
 يوقى بالشرط بعد الشرط  
 وقد وقع وعلى الصحة والوقوع  
 ما تقدم من وجوب الشرط  
 بوجوب الشرط وفاقاً  
 للأكثر يعني من الأكثر هنا  
 (وهي أي المسئلة مفروضة)  
 بين العلماء (في تكليف  
 الكافر بالقرع) أي هل  
 يصح تكليفه بها



قطع الظاهر عن كون المسئلة من برقيات محل النزاع بأن نصب الكلام في تكليف الكافر  
 بالفروع دون تقسيمه بشرط الايمان اهـ وايضا أن تنوهم من قوله واعلم أن ما تقدم في توجيه  
 فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع مع انه غاية ما أمكن في توجيه يرجع ساهله عند  
 الصق الى تقسيم محل النزاع في حوزة الفروع بعض فروع الشريعة وهو المبادئ التي  
 تنوشت صحتها على النية الخ أن مقصوده حل الفروع في كلام المصنف على أحد قسميه وهو  
 ما يتوقف منها على الايمان فان ذلك غير ممكن في عبارة المصنف لان قوله ولقوم في الاوامر فقط  
 مخرج في تعميم الفروع وانما مقصوده التمسك على أن الذي هو جزء من برقيات محل النزاع  
 انما هو أحد قسمي الفروع لا القسمان وارتد ذكرهما المصنف وان كان في القسم الثاني خلاف  
 لا يخلص من حيث التكليف بالشيء قبل حصول شرطه فليست له والناسي انه ما المراد بالفروع  
 المختلف في تكليفه بها فانه كثر اختلاف الامة فيها ويجهل أن المراد المثني على الان معاقبته  
 في الآخرة على ترك ما اختلف في وجوبه او فعل ما اختلف في تحريمه انما يعقل له بطله بالافعال  
 ينكح ويوطئه دون مخالفة ترجيح بلا مرجح فليست له ولو فعل فعلا لا يمين به في بعض المذاهب  
 دون بعض أو ما يحرم عليه زوجته كذلك يجهل أن يقال ان قد بعض المذاهب في ذلك فالعمرة  
 والافان وقع لبعض المحكام مما يقتضي منه والاملاش عليه فليست له (قوله مع انما  
 شرطها في الجلة) قال شيخنا العلامة وغيره أي لا بالنظر الى كل فرع اقدمه الواحي وقد رآه  
 الايمان ليس بشرط في متعلقهم ازاذا شيخنا ويحتمل أن المراد بالجملة ما يصدق بشرط الفعل  
 وبشرط اهـ (قوله والصحيح وقوله ايضا معاقب على تركه امثاله وان كان بعد  
 بالايمان ترجيحاه) قال الروي في شرح المذهب اتفق أصحابنا على أن الكافر الاصل لا يجيب  
 عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الاسلام والصحيح في كتب الاصول ايا  
 مخاطب بالفروع كما هو مخاطب بأصل الايمان قال وليس مخالفا لما تقدم لان المراد هناك تحريم  
 المراد هنا فالمراد هناك أنهم لا يبالون به في الدنيا مع كفرهم واذا أسلم أحدهم لا يلزمه قضاء  
 الماضي ولم يترضا العقوبة الآخرة ومراهم في كتب الاصول أنهم يذبون عليه في الآخرة  
 زيادة على عذاب الكفر فيعذبون عليه وعلى الكفر جميعا لا على الكفر وحده ولم يترضا  
 للخطابة في الدنيا فذكروا في الاصول حكم طرف وفي الفروع حكم الطرف الآخرة وقضية  
 قوله فالمراد هناك أنهم لا يبالون به في الدنيا الخ انه لا أثر للخطاب في أحكام الدنيا به صرح  
 الامام في المصنوع فقال واعلم انه لا أثر له في الاحكام المتعلقة بالدنيا لا لا يصبى حالة الكفر  
 ولا بعد الاسلام لكن نازعه القراني بأنه يظهر أثره في الدنيا من وجوه وذكره من انه يشبه  
 اختلاف العلماء في استحباب التراجع زكاة الفطر اذا أسلم في أيام الفطر ومنه انه يجبه اقدم  
 الحدود عليه لاسيما الرجيم عند الثاني فان العقوبات مع المعاصي والمخالفات في تلك  
 الجنائيات متمايزا بما انه اقبح وهو لم يصب بذلك الفعل الذي يعاقب عليه فبعد عن القواعد  
 فالتأني بانهم مكلفون بغير من مخالفة القواعد ومنه استحباب قضاء الصوم اذا أسلم في اثناء  
 النهار ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه وكذلك وجوب امساك بقية النهار الذي أسلم فيه  
 بخلاف الصبي والمخالفين بزل عذرهما والفرق تقدم الخطاب في حق الكافر دون المخالف

مع انتهاء شرطها في الجلة  
 من الايمان توقفها على النية  
 التي لا تصح من الكافر  
 فالأكثر على صحتها ويمكن  
 أمثاله بأن يؤتى بها بعد  
 الايمان (والصحيح وقوله)  
 أيضا

والصبي والمسافر ومنه انه لا يشترط اذا أسلم في آخر الوقت بقا وقت الاغتسال والوضوء بل  
تجب الصلاة بادراك وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف في ذلك المخرج على الخلاف في  
كونهم مخاطبين أم لا ومنها نقضه لِمعاملاتهم على معاملات المسلمين فانما اذا قلنا ليسوا مخاطبين  
بالحریم كانت معاملاتهم فيما أخذوا على خلاف القواعد الشرعية أخف من معاملتهم المسلم  
لانه خاص بذلك العقد وقد نهى الله تعالى عنه ولم ينه الكافر ولانه اذا أسلم أقر على ما يدعي من  
الربا والغصب بخلاف المسلم اذا تاب ومنها ان عقد الجزية يكون من جهة آثاره ترك الانكار  
في القروع وأنه سبب شرع لذلك ان قلنا مخاطبون والا فلا يصحكون شرع سبب الاقرار فكفار  
الكفر خاصة ومنها ان العلماء اختلفوا في الكافر اذا طلق أو أعق وبقياء عنده حتى أسلم هل  
يلزمه ذلك أم لا فاذا قلنا انهم ليسوا مخاطبين أمكن تخريج عدم المزوم على ذلك ومنها الاوقاف  
والهبات والصدقات اذا باعوا بها بعد صدور أسبابها اذا قلنا ليسوا مخاطبين لانهم من ذلك  
وهو مذهب مالك وما ذكر في زكاة انظر لا يوافق مذهب الشافعية لانه لا يجب عندهم على  
الكافر التمسيد هافي الحديث بالمسلمين فلم يتناوله الحديث وكذا المعنى أيضا ولا يرد ذلك على قولهم  
بخطابة الكفار بقروع الشريعة فقد قال الساجي والسبكي ولا شك ان الادلة الواردة في أحكام  
الشريعة منها ما يتناول الكفار مثل بآيها التماس ونحوه فيتمتع بهم حكمه على القول  
بتكليفهم بالقروع ومنها ما لا يشملهم لفظه كآذ كرنا من الآية والحديث يعنى قوله تعالى خذ  
من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وكتاب أنس الذي كتبه أبو بكر وفيه هذه فريضة  
الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين وكالات التي فيها أيها الذين  
آمنوا ونحوه فلا يتناولهم لفظا قال والذي ولا يثبت حكمها لهم وان قلنا انهم مخاطبون  
بالقروع الابديين منفصل أو قبيين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والاكتفاء بمعموم الشريعة  
لهم ولغيرهم وما حث بظهور الفرق اذ يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بعبوت ذلك الحكم لهم  
لانه يكون اثبات حكم بغير دليل والتعلق قدره فائد على الوجوب فلا يثبت في حقهم بغير دليل  
ولامعنى ١١ ولا يخفى أن قياس عدم الوجوب بعدم الاستحباب في الصورة التي فرضها  
وأما ما ذكره في الحدود فلا يوافق ما سبى عن الشيخ الامام اذ مقتضاها اخراج ذلك عن محل  
الخلاف لكن هذا ظاهر بالنسبة لترتيب الحدود على أسبابها لان ذلك من قبيل خطاب الوضع  
لابلانسة أيضا لانه يجب عليه تسليم نفسه لاهامة الحد والتكليف من ذلك لانه من قبيل خطاب  
التكليف قال المصنف ومن خطاب الوضع كون الزنا سببا للوجوب الحد وذلك ثابت في حقهم  
ولذلك رجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين ولا يحسن القول بتمام ذلك على تكليفهم  
بالقروع فانه كيف يقال باق الاثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا في الكتابي الذي  
يعتقد شرعا اما من لا يعتقد شيئا فيجوز الخلاف في تعلق التعريم به في جميع المحرمات وقد قال  
الاستاذ أبو اسحق في أصوله لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والحد في توجه عليهم كما هو  
على المسلمين ونص الشافعي على أن حد الزنا لا يسقط بالاسلام فاقترع هذه المواضع وتناولها  
ونزل كلام العلماء عليها ولا يظن الظان مخالفة ما ذكرنا لعبارات الاصوليين لانهم انما قالوا  
التكليف بالقروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم ١١ وما نقضه عن الاستاذ ان كان بالنسبة لوجود

ترتيباً على الزنا والقذف متلفاً والم وإن كان بالنسبة للأثم عليه ما شاق نفسه المتخلف  
 صريح القن من إخراج الخلاف في النواهي أيضاً وأما ما نقله عن الشافعي فهو المعقد وإن كان في  
 نص آخر بالسقوط وأما ما ذكره في قضاء الصوم هو عندنا محتمل لكن أنفي شيفنا السلامة  
 الشهاب الرمي رجة اقل عليه بعدم الاحتساب أخذاً من تعليل موطا الوجوب بعد الاسلام  
 بالترتيب في الاسلام وما ذكر من وجوب امساك بقية النهار لا يوافق مذهبنا لم هو مستحب  
 كما فيه من الرخص وشروحه وأما ما ذكره فيما إذا أسلم في آخر الوقت غير بعيد وفيه كلام في  
 فروقنا فيم لا يشترط عندنا ذلك قد روي في بعض النسخ أن ادراكه قد روي في بعض النسخ وفي  
 تقصير معاملة اثمهم واضح من حيث الاندماض وهو ما يجوز ترتيب آثاره عليه فهو خارج عن  
 محل الخلاف وكذا ما ذكره فيما لو طلق أو أعتق أيضاً واضح من حيث ترتيب الحرمة على الطلاق  
 والعتق أمام من حيث حصول التفرقة فهو خارج عن محل الخلاف كما يؤخذ ذلك على ما أتى عن  
 الشيخ الإمام وقد قال المصنف في شرح المتباح وكشف الغطاء عن ذلك أن الخطاب على قسمين  
 خطاب تكليف وخطاب وضع فخطاب التكليف بالأمر والهي وهو محل الخلاف وليس كل  
 تكليف أيضاً بل ما لا يعلم اختصاصه بالؤمنين أو ببعض المؤمنين وأما خطاب الوضع فله  
 ما يكون سبباً للأمر أو نهياً مثل كون الطلاق سبباً لتصرم الزوجة قال والدي أطال الله بقاءه  
 فهذا من محل الخلاف أيضاً ومن خطاب الوضع كون اختلافهم وبحثنا في بيانها في التعمان إلى  
 أن قال وكذا ~~كون~~ الطلاق سبباً للتفرقة فإن التفرقة ثبت إذا انفصلت عنكم ومن هذا  
 القبيل الاوث والمآله وكذا صحة أنكم تهم إذا صدرت على الأوضاع الشرعية والخلاف في  
 ذلك لا وجه له إلى أن قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ذمهم في الديون وفي الكفارات  
 عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم اه وقوله إذا صدرت على الأوضاع  
 مقتضاه أنها التي تصدرك كذلك ~~كون~~ من محل الخلاف ليس الصحيح عندنا أنهم المحكوم  
 بصحتها مع أن الصحيح عندنا أنهم مخاطبون بالقروع وأما قوله أنه إذا أسلم أقر على ما ساءه  
 من الربا المصوب فلا يوافق مذهبنا أما ما سيده من مفسوب من مسلم فلا يقر عليه وكذا  
 من ذم يدارنا كما قاله بعضهم وأما ما سيده من الربا فقد قال أئمتنا أن الذي لو سلم الجزية  
 أو دين مسلم من مال مسلم حرمته كان باع خيراً عندنا وقضه يرم قبوله قال الزكشي في  
 التلادم هو الموافق لقاعدة الشافعي في الأصول أن الكفار مكفون بالقروع خلافاً لما أجاب  
 به النفا في فتاوى بمن أنه يحمل للمسلم غلث تلك الدراهم قال لانهم ما لو أسلمت تلك الدراهم  
 فهو هذا التماس على ما بعد الاسلام لا يصح لأن تقرير الذي على ثمن التمر بعد الاسلام  
 رخصة كما شرع على التكاح القاسم بعد الاسلام ترغيباً به في الاسلام بخلاف تقريره  
 فيما قبل الاسلام ليس رخصة الخ اه وقال في نكاح المشر من شرح المهاب قضية كلامهم  
 هنا أن الكافر يملك من التمر الذي باعه ولهذا الزوج عليه الرد لا بعد الكفر ولا بعد الاسلام  
 وحيث إذا كان أسلم عليه دين ودفع له عن ذلك وجب عليه قبوله وبه أجاب النفا في فتاوى  
 لكن الرافي في باب الجزية قال أصح القولين لا يجبر على القبول بل لا يجوز تركه يحتاج إلى الجمع  
 بين الكلامين اه وقد عني أن قضية كلامهم هنا ما ذكره فلا حاجة إلى الجمع وحمل ذلك إذا

قوله وليس كل تكليف أيضاً  
 له في هنا سقطاً وأصل  
 وليس كل تكليف محتمل  
 الخلاف أيضاً أو يكون اسم  
 ليس شعيراً يعود على قوله  
 وهو محل الخلاف وإن كان  
 الأنسب كونه قوله كل  
 تكليف تامل اه

فما عاقب على ترك امتثالها

وان كان بسقط بالايان  
ترغبا له فيه قال تعالى  
يقتلون عن الجرمين  
ما سلككم في سقر قالوا  
لهنك من المصلين وويل  
للمشركين الذين لا يؤمنون  
بالزكاة والذين لا يدعون مع  
الله الها آخر الاية وتفسير  
الصلوة بالايان لانهم اشعاره  
والزكاة بكلمة التوحيد  
وذلك لافراده بالشرك فقط  
كما قيل خلاف  
الظاهر (خلافا لابي حامد  
الاسفراييني واكثر الحنفية)  
في قولهم ليس مكلفا بها  
(مطلقا) اذا ما مورث منها  
لا يمكن مع الكفر فعلها ولا  
يؤمر بعد الايمان بقضائها  
والمهنيات محمولة عليها  
حذرا من تبعض التكليف  
وكثير من الحنفية  
واقفونا (و) خلافا لقوم  
في الاواخر فقط فقالوا  
لا تتعلق به لما تقدم بخلاف  
التواهي لامكان امتثالها  
مع الكفر لان متعلقاتها  
تركها لا توقف على النسبة  
التوقفة على الايمان  
(و) خلافا لآخرين فيمن  
عدا المرتد اما المورث  
فوافقوا على تكليفه  
باسم الله تكليف الاسلام  
(قال الشيخ الامام) والد  
المصنف (والخلاف في  
خطاب التكليف)

أخذ من غير مسلم ونحوه والواجب الرد كافي المصوب فيه نظر والقياس ان يجري  
ما قيل في من انشر فيا اذا أخذ بالربا واما ما ذكره في بيع الوقت ونحوه فمقتضى مذهبنا  
اننا لا نعرض لهم الا ان ترافعوا النشأ في ذلك أو كان نحو الوقف على نحو المسجد واليتيم فثبت  
فعلهم باحكام الاسلام (قوله فبعاقب على ترك امتثالها) قال المصنف في شرح المنهاج ما قصه  
وهو: انما باحثنا في احدهما ان تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا اشكال  
فيه لقسكته من ازالة المانع والاعمال بعده كالحدوث وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في  
صحته التكاليف على الرأى الصحيح اما الزكاة فتدعى في تكليفهم بها اشكال لان شرطها بعد  
ملك النصاب مضى الحول وانما يصيب بقائه فاذا تم الحول وهو كافر فكيف يكف بزكاته وهو  
لا يمكن فعلها في حال الكفر ولا بعده فانه لو سلم اشترط مضى حوله من حين اسلامه وهذا  
بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت وجواب هذا الاشكال بانه اذا تم الحول كلف  
بأخراجها بان يسلم ويخرجها بعده فالتكليف باخراجها بعده الاسلام الا ان متحقق ولكنه  
اذا سلم بسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل امكان فعله وذلك جائزا كما قلناه في جعله بل  
يمكن فان استقر على كونه كان التكليف مستقرا وان اسلم سقط وبهذا يظهر معنى قول  
الاصوليين كما استقر فيه الفائدة تضعيف العذاب في الاخرة ومضى الحول ليس من شرطه  
الاسلام والذي يستأنف حوله بعد الاسلام كان الحول الثاني اما الاول فقد استقر وجوبه  
وهو متحقق من الاجراخ وفي الزكاة ثلاثة أشياء الخطاب بادائها وهو حاصل لما يتناهى والثاني  
ثبوتها في الذمة وهو حاصل ايضا لا يمتنع الحال بين المسلم والكافر فيه والذات تتعلقها بالمال  
وهذا يظهر انه في المسلم خاصة دون الكافر ما استقره ثم قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال  
في ذمتهم في الديون وفي الكفارات عند حصول اسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما ثبت  
في حق المسلمين وكذلك تتعلق الحقوقي التي يطالبون بها باموالهم مثل تعلق اروش الجنائيات  
برقاب ارقائهم وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قلناه بعض الفقهاء اوجباية كما قلناه  
بعضهم أو شركها كما هو الاصح من مذهب الشافعي يظهر انه لا يثبت في حقهم وان قلنا انهم  
مطالبون بالزكاة لامر من أحد هما ان المقصود انهم يأثمون بتركها وليس المقصود انها تؤخذ  
منهم في كفرهم والمتعلق المذكور انما يقصد به تعلق الوجوب لاجل الاختصاص بالواجب  
عن الضماح فلا معنى لاثباته في حق الكافر لانه ان دام على الكفر لم تؤخذ منه وان سلم سقطت  
وما كان كذلك لا معنى للتعلق الذي هو وثيقة فيه وأطال في بيان ذلك بقائنا اه وقد يجاب  
عما أبداه في تعاقب الزكاة بان من فوائده تضعيف عذابهم بتعديهم بالتصرف المنوعين منه  
كما كان فائدة أصل الوجوب العذاب في الاخرة (قوله قال الشيخ الامام والخلاف في خطاب  
التكليف) فيه امران الاول ان خطاب التكليف يدخل فيه الخطاب بالجهد وقد قال  
الاسنوي قال يعنى القرافي ومضى في بعض الكتب التي لا تستحضرها الا انهم مكلفون بما  
عند الجهاد واما الجهاد فلا امتناع قتالهم أو تقسيم اه ما نقله الاسنوي ولما قال ان يقول هذا  
الموجبه لا يجري في تكليف أهل الذمة بقتال الحربين ولا في تكليف بعض الحربين بقتال  
بعض فليتأمل \* والثاني ان الكوراني اعترض هذا الكلام الذي نقله المصنف عن الشيخ

الامام به لا طائل تحته لان محل النزاع ان ماله شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل ورود  
 الشرط أم لا كما تقدم وما لا خطاب تكليف فيه لا صريحاً ولا ضمناً فهو خارج عن البحث ثم  
 مسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة المذكورة فيما كان له شرط شرعي  
 كالإيمان والصلوة وسائر العروة للصلوة وأما ما لا شرط له شرعي يترتب كالإتلاف والجنائيات  
 وترتب آثارها العقوبة فلا وجه للخلاف فيه والحاصل ان ما ذكره خارج عن محل النزاع اه  
 (وأقول) اذا قاملت ما قرناه من ان المصنف فرض الكلام في أعم مما هو من جزئيات تلك  
 القاعدة لما تقدم وعلم ان خطاب التكليف لا يشمل ما يرجع اليه من الوضع علمت سقوط  
 هذا الاعتراض وان تقييد الشيخ الامام تحته طائل أى طائل لان فيه تنبيه على الخلق الوضع  
 الذي يرجع الى التكليف بخطاب التكليف في الخلاف فان ذلك لا يفهم من خطاب التكليف  
 ولا يندرج تحته ولما ثبت بذلك عدم انحصار محل النزاع في خطاب التكليف وكان ذلك مسطحة  
 أن يتروهم شموله لبقية أقسام الوضع عنه الشيخ الامام على خروج بقية الأقسام والحاصل انه  
 اشار الى عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف خلافاً لما يدورهم من التقييد بخطاب  
 التكليف والى انه يلحقه بعض أقسام الوضع دون بعض فهل يسوغ لما قل مع هذا ان يزعم  
 انه لا طائل تحته سبحانه هـ ايهما ثاب عظيم (قوله من الإيجاب والتصريم) يخرج السدب  
 والكرهية قال الامام في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف اما هو في الوجوب  
 والتصريم لانه عبداً ولا بالتكليف وقال ان القضاء هي العقاب قال وأما من عبر بانهم يخاطبون  
 فان عبارته شاملة للأحكام الخمسة اه وفي شرح المنهاج للمصنف ما منه قول المصنف وغيره  
 القائدة بتعريف العذاب قد يفهم ان الخلاف في تكليفهم بالفروع يختص بما يترتب عليه من  
 من مأمور ونهى وبمقتضى ان الإباحة لا تتعلق بهم لاسيما على قول انها ليست من التكليف  
 والطاهر تعلق الإباحة بمأخوذ مباح قال والذي أطال الله عمره وقد يقال ان أقدامهم على المباح  
 وهم غير مستدين فيه الى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الإجماع على ان المكلف  
 لا يحل له الأقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان مع هذا فهم أعون على جعله أفعالهم وهذا  
 البحث عام في الكافرين والمشركين قال والذي وهو عالم أنه ليس له وفيه عندى توقف ولا يأتى  
 القول به الحكم بجملة تكليفهم وما ملاتهم لان آثارها في الدنيا والمقصود عقابهم في  
 الآخرة اه كلام المصنف وماتقده من والده يشق ان يلاحظ معه ما أتى في الكتاب ان أصل  
 المنافع الإباحة والتمتع والتصريم وما تروى في قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين وان الحرام  
 بين وبينهما أمور مشتبهات وما ينوهم من أقسام تلك المشتبهات اذ الكفار بناء على انهم مكلفون  
 بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين (قوله وما يرجع اليه من الوضع) قال شيخنا العلامة  
 بان يكون متعلقه سبب الخطاب التكليف أو شرطاً له أو مانعاً ورجوعه اليه بان ما معدن  
 بالذات وان اختلفت بالا اعتبار اذا الخطاب بان الطلاق سبب التصريم الاستمتاع هو ان الخطاب بتصريم  
 الاستمتاع بسبب الطلاق اه (وأقول) هذا يقتضى جعل الوضع على حقيقته وهو الخطاب  
 انحصاراً فليعمل قول الشارح ككون الطلاق سبباً لحرم الزوجة على ان تقديره كالتطابق  
 بكون الطلاق سبباً للكن لاحاجة الى ذلك بل يجوز جعل الوضع هنا على متعلته بجملة من قبل

من الإيجاب والتصريم (وما  
 يرجع اليه من الوضع)  
 ككون الطلاق سبباً لحرم  
 الزوجة فالجواب بخلاف  
 في سببته

الطلاق اسم المتعلق على متعلقه أو على حذف المضاف أى من متعلق الوضع فقول الشارح  
 ككون الطلاق لا يحتاج إلى تقدير (فان قلت) رجوعه إلى خطاب التكليف بالمعنى الذى  
 ذكره لا يطرد إذا الخطاب بان الوضوء شرط في صحة الصلاة لا يرجع إلى خطاب التكليف إذ  
 مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف (قلت) لا يضر ذلك  
 لأنه ليس المتعنى أن كل وضع يرجع إلى التكليف بل إن ما يرجع منه إليه له حكمه في جريان  
 الخلاف ثم قد يقال لا حاجة إلى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفي تفسيره بتعلقه بخطاب  
 التكليف ولو بواسطة أو وسائط (قوله لا ما لا يرجع إليه نحو الاتلاف للعالم والجنايات على  
 النفس وما دونها) أقول قد يستشكل بان الاتلاف والجنايات أسباب لوجوب أداء بدل المتلف  
 وأرض الجنايات مطلقاً أو عند المطالبة فقد رجعت أيضاً إلى خطاب التكليف فلم يصح هذا التفسير  
 إلا أن يجاب بما أشار الشارح إلى التقييد به بقوله من حيث أنها أسباب للضمان أى شغل الزمة  
 أى أى وأما من حيث أنها أسباب لوجوب أداء ما ذكرنا فقد خلت في قوله وما يرجع إليه من  
 خطاب الوضع وفيه نظر لاستلزامه موافقة النظم على سببية الاتلاف لشغل الزمة ومخالفته  
 في سببية لوجوب أداء مال الزمة وهو من أبعد البعدين أن يكون غير معقول لأن حاصله التزام  
 شغل الزمة وعدم وجوب أداء مالها وان التزم الاتلاف على سببية الاتلاف لكل من شغل  
 الزمة ووجوب الأداء شكل بالاختلاف في سببية الطلاق للتحريم كان التحريم هنا نظير  
 وجوب الأداء فلما تامل (قوله وترتب آثار العقود) قال شيخنا العلامة هو مثال أيضاً  
 للوضع غير الراجع في كونه من الوضع أو متعلقة نظراً لترتيب مسبب عن صحة العقد التى هي  
 من متعلق الوضع اهـ ويجب إمامان في عبارة المثال تجوز والمراد سببية العقود لا ثمارها لأن  
 ذكر الترتيب يفيد السببية فقوله وترتب آثار العقود يعنى وكون العقود ترتب عليها آثارها  
 ومعناه وكونها أسباباً لآثارها وإمامان بقوله لا ما لا يرجع إليه أعم من الوضع بقريضة إسقاط  
 منه والآ كان الظاهر أن يقول لا ما لا يرجع إليه منه أى من الوضع ويكون ترتيب آثار العقود  
 هنا لا ما لا يرجع من تفسير الوضع فليتأمل (قوله ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان) فضيحه  
 أن الحربى يضمن متلفه ويضمن في دار الاسلام وفي شرح الزركشى ونقلوا وجهين أيضاً  
 فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صبيده اهل بطنه أم صهيانهم اهـ فليتأمل فانه قد يفهم قوة  
 كلام الفروع عدم ضمان الحربى ولو في دار الاسلام (قوله مسئلة لا تكليف الا بقول) فيه  
 أمران ١ الاول انه ان أرادنى جواز التكليف بغير الفعل لا بغيره قد وراشكلى على ما قدمه  
 من جواز التكليف بالمحال مطلقاً وان أرادنى الوقوع لذلك أشكلى بما قدمه أيضاً من أن  
 الحق وقوع الممتنع بالغير فكيف يتى وقوع التكليف بغير الفعل مع ان غايته انه تكليف  
 بمتنع بالغير ويمكن أن يجاب ببناء هذه المسئلة على امتناع التكليف بالمحال ٢ والثانى قال  
 شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان الاعتقادات مكلف بها باعتبار أنفسهم لا باعتبار أسبابها اعلى  
 الصحيح وهى من قبيل الكيف لا الاشغال ولا الفعل على ما صرح به المحققون قال بعضهم وهو  
 الحق اهـ ويجب بان من يلتزم انه لا تكليف الا بقول لا يوافق على التصحيح المذكور بل الصحيح  
 عنده ما تقدم عن بعضهم يعنى المولى سعد الدين في مسئلة المقدور الذى لا يتم الواجب المطلق

(لا) ما لا يرجع إليه فهو  
 (الاتلاف) للعالم (والجنايات)  
 على النفس وما دونها  
 حيث انما الأسباب للضمان  
 (وترتب آثار العقود)  
 الصحيحة ككلمة المبيع  
 وثبوت النسب والعوض  
 في الزمة قال كافر في ذلك  
 كالمسلم اتفقا قائم الحربى  
 لا يضمن متلفه ويضمنه وقبل  
 يضمن المسلم وماله بناء على  
 ان الكافر مكلف بالقرع  
 ورد بان دار الحرب ليست  
 دار ضمان \* (مسئلة  
 لا تكليف الا بقول)

الابه واجب من ان التصديق يطلب المصداق لانها التي في وضع المكلف وله هذا ذكر  
 الشارح أخذ من المولى بعد الدين في الكلام على تصديق الايمان بالتصديق ان التصديق من  
 الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية وان التكليف بالتصديق بأحكامه كالقضاء  
 الذهن وصرف الظن وتوجيه الحواس على انه وقع اطلاق فعل القلب على التصديق في عبارة  
 المواقف والمقامد وغيرهما لكن كانه باعتبار انه يعتبر في الايمان مع التصديق الذي هو التبريل  
 والابه كشاف ادعان واستسلام بالقلب للاوامر والمواهي فتسمية التصديق التي هو  
 الاعتقاد فعلايم ذا الاعتبار (قوله وذلك ظاهر في الامر) فيه امران الاول ان هذا ان  
 المعنى كلام المصنف ومن غير عمل عبارته كابن الحاجب فان قوله لا تكلف الا بفعل فالمكلف  
 به في المي الكف صريح في انه لا خفاء في الامر واعماله في النهي فلذا احتاج الى البيان  
 دون الامر والثاني قال شيخنا العلامة لا يظهر ذلك في شواثره ودفعه (أو قول) هو  
 كذلك لكن المراد الظهور باعتبار القلب ولا يفي ان الاطلاق يناء على الغالب واقع حتى في  
 الكتاب أو في غير ما يكون في معنى النهي بقرينة المعنى وبذلك يدل على قرينة هذه قول  
 الشارح الا في شرح حمد الامر بانه اقتضاء فعل غير كلف مدلول عليه بغير كلف ما نصبه  
 وسعى مدلول كلف امر الانتهاء موافقة للدال في امه ا فان فيه اشعارا بموافقة في المعنى  
 للنهي فيوجه هذا القسم خبايا وجه به النهي (قوله أي الانتهاء) وفاقا للشيخ الامام قال  
 المصنف في شرح المتهاج من والده فالعبارة المبررة ان يقال ان المطلوب بالنهي الانتهاء وبارم  
 من الانتهاء ففعل ضد النهي عنه ولا يعكس فيقال المطلوب ضد النهي عنه وبارم منه  
 الانتهاء لان الانتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان معه كالمسبب مع السبب  
 فالكانوا اذا سلم فقد وجد منه ثلاثة اشياء كعبه والامتنع عنه ثم انما اوعه والترتيب بينهما  
 في الزمان ثم تلبس بالايمان والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان وانما هو في  
 الرتبة العقلية ترتيب المعاولية على العلية وهما في زمان واحد كذلك الانتهاء وفعل الضد في زمان  
 واحد والانتهاء متقدم بالرتبة متقدم العلية على المعاولية حتى لو فرض ان الانتهاء يحصل بدون  
 فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى  
 حاصل في جميع الافعال وكل ما يلبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتهاء او ما قبل الضد  
 فلا يفسد الا بالانتهاء بل قد لا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم ومضى قصد فعل الضد بطله  
 من حيث هو كان امر الامتناع عن ضده ا ثم قال نقوله أي القراني ان النهي عن الشيء أمر  
 بضده التزاما بجميع وقوله المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس يصح لما قدمناه ا ثم قال  
 والامام نقر الذين لما كان يرى ان الحركة هي الحصول في الحيز الثاني لا يرمي ان المطلوب  
 بالنهي فعل الضد ونحس ترى ان الحركة هي الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني لا يرمي  
 قلنا ان المطلوب بالنهي الانتهاء وهو الانصراف عن النهي عنه الى غيره لا يتجه بغيره بل يقصد  
 عدم الاول فان فعل غيره فاصدا به الانتهاء كان ممثلا وان فعل غيره غير فاصدا به الانتهاء لم يكن  
 ممثلا ولكنه لا يأتى له لم يتركب النهي عنه والمقصود بالحقيقة انهاء وعدم النهي عنه الى ان  
 قال وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشيء واجبا والكف عنه فان ايجاب الكف عنه يقتضي

وذلك ظاهر في الامر لانه  
 مقتضى العقل وأما في النهي  
 مقتضى للترك فيه بقوله  
 (فالمكلف به في المي الكف  
 أي الانتهاء) عن النهي عنه  
 (وفاقا للشيخ الامام) أي  
 والده

انه لا يخرج عن العهدة الا بتحصل الكف الذي من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه  
 وليس كذلك تحريم الشيء وانما الفعل هو المحرم فلا ياتى الا به او بعنا كره يتضح بطلان دعوى  
 الكوراني ان القول الثاني هو عين المذهب المختار قال اذ كف النفس من جزئيات فعل الضد  
 اه وانه لا منشأ له الا الاشتباه وعدم الفرق بين الشيء وما يحصل به مع تغيرهما قطعاً فلتأمل  
 (قوله وذلك فعل يحصل بفعل الضد) فيه امران الاول انه وان كان فعلاً الا انه من الافعال  
 الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فيكون عدمها فكيف كلف به مع انه غير مقدر ولا  
 العدمي غير مقدر فان اجيب بانه مقدر باعتبار حصوله بفعل الضد المقدر قلت فلا حاجة  
 الى العدم في ذلك الكلف به في الشيء عما يتبادر من كونه النقي الى كونه الانتهاء بل كان يمكنه  
 التزام كونه الشيء لانه مقدر باعتبار ما يتحقق به من الضد فلتأمل والثاني انه قد يحسن  
 المراد حصوله بفعل الضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلاً اذا ترك الشرب وسائر الافعال  
 كالاكل وشرب الماء وغير ذلك أي ضد الشرب الخمر حتى حصل به الانتهاء عن شربه فانه لم  
 يحصل هنا الانتفاء للشرب ولم يوجد هنا امر بوجود مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضد  
 يحصل اللهم الا ان يراد بالعدم ما يشمل التمتع الذي هو الشيء فلتأمل (قوله الحاصل بفعل  
 ضده من السكون) بين شيئين العلامة ان السكون عند المتكلمين كونان في اثنين مكان  
 واحد وعند الحكماء عدم الحركة معاني من شانه ثم قال فقول الشارح اولاً به فعل ضده من  
 السكون موافق لقول المتكلمين وقوله ثانياً بان يسقر عدمه من السكون موافق لقول الحكماء  
 اه (وأقول) ما ادعاه من موافقة قول الحكماء معني على ان من في قوله ثانياً من السكون بيانية  
 وهو غير لازم لافان تكون ابتداءية معني ان عدم التحرك ناشئ من السكون فلا يشاء ارادة  
 السكون عند المتكلمين ويؤيد ذلك ان الظاهر اتحاد معني السكون في الموضعين ثم رأيت  
 شيخ الاسلام صرح بانها ابتداءية فقال قوله بان يسقر عدمه من السكون من فيه ليست  
 بيانية والا اتحاد هذا القول بالثاني ولا تعليلية ولا لا اتحاد بالاول بل هي ابتداءية والمعنى ان  
 عدم الفعل ناشئ من السكون لان نفسه ولا حاصل به اه لكن في استدلاله نظيره قائم لو كانت  
 بيانية كان مفاد الكلام ان المكلف به الانتفاء الحاصل بسبب استمرار السكون وهذا  
 ليس هو القول الثاني الذي هو ان المكلف به نفس السكون ولو كانت تعليلية كان مفاد  
 الكلام حينئذ ان المكلف به هو الانتفاء الحاصل بسبب استمرار عدم الحاصل بسبب  
 السكون وهذا ليس هو القول الاول الذي هو ان المكلف به هو كف النفس الحاصل بسبب  
 ضد ذلك الكف فتأمل فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله بان يسقر عدمه) قال شيخنا العلامة  
 لا يتحصر تحقق الانتفاء في استمرار العدم اذ يمكن تحققه بتجدد العدم كما اذا نهى عن التحرك  
 من هو متلبس به اه (أقول) من معتادات الشارح تعال الشئ مذهب الزاقي والنووي  
 استعمل بان معني كان للتمثيل وهذا منه فلا اشكال (قوله وقيل يشترط في الاتيان بالمكلف  
 به في النهي مع الانتهاء عن المنهى عنه قصد الترك له امتثالاً فيترتب العقاب ان لم يقصد) أقول  
 هذا صريح في ان القصد عند هذا القائل من جهة المكلف به في النهي وبه يعلم ان قول  
 الكوراني ان قول المصنف وقيل يشترط القصد خارج عن محل النزاع لان الكلام في متعلق

وذلك فعل يحصل بفعل  
 الضد للمنهى عنه (وقيل)  
 هو (فعل الضد) للمنهى  
 عنه (وقال قوم) منهى  
 ابو هاشم هو غير فعل  
 وهو (الانتفاء) للمنهى عنه  
 وذلك مقدر للمكلف بان  
 لا يشاء فعله الذي يوجد  
 بعينه فاذا قيل لا يتحرك  
 فالمطلوب منه على الاول  
 الانتهاء عن التحرك الحاصل  
 بفعل ضده من السكون  
 وعلى الثاني فعل ضده وعلى  
 الثالث اتفاقه بان يسقر  
 عدمه من السكون فبه  
 يخرج عن عهدة النهي عن  
 الجميع (وقيل يشترط)  
 في الاتيان بالمكلف به في  
 النهي مع الانتهاء عن المنهى  
 عنه (قصد الترك) له امتثالاً  
 فيترتب العقاب ان لم يقصد  
 والاصح لا وانما يشترط  
 لحصول الثواب لعدم  
 الصعيدين المشهور انما  
 الاعمال بالنيات (والامر)  
 عند الجمهور يتعلق بالفعل  
 قبل المباشرة له (بعيد)  
 دخول وقته



النهي وماذا يصلح له عقلا وأما مقارفة الفساد فاما يعتد به لتفصيل النوازل فلا وجه لاراده  
في معرض تقسيم المذهب اه منشؤه عدم تحرير مراد هذا القائل وقصور الاملاخ (قوله  
الزاما وقوله اعلاما) قال شيخنا العلامة حالان من تسمية الامر المستتر في يتعلق ثم ان امر  
التدب الموقت خارج عن هذه العبارة كان امر التدب مطلقا ومنه الكراهة والتضيير  
خارجة عن قوله لا تكلف الا بفعل اعتقادا على العلم بذلك منها من يعرف الحكم السابق اه  
(وأقول) يجوز ايضا ان يكون الزاموا واعلاما مقصودا مطلقا على حذف المضاف أي انه في الزام  
وتعلق اعلاما ويظهر انه لا يتفق الحالية التي جعل عليها من التاويل أي هذا الزام وفي اعلاما  
والا فلا امر ليس هو نفس الاعلام ولا يضر خروج امر التدب عما هنا لا يذهب بالمقايضة وأما قوله  
كما ان امر التدب مطلقا الى قوله اعتقادا على العلم بذلك فيها من يعرف الحكم السابق فقد  
يرد عليه انه لو علم في الكراهة عما ذكر علم في التضيير أيضا لا فرق بينهما ما لحق الله لا يعرف  
منه ان المكلف في النهي الكف لانه لا يستفاد منه سوى ان النهي خطاب يتعلق بفعل  
المكلف واتعلق به صادق بان المطلوب فيه عدم الفعل لا الكف فالوجه الاستدلال في معرفة  
حكم هذه المذكورات الى المقايضة (قوله وقوله اعلاما) فيه امران اه الاقول قال شيخنا  
العلامة من ان الحكم متغير في منهوه التعلق التضيير ولا يوجد الا في الوقت وان الامر نوع  
منه لانه الايجاب والتدب فائبات الامر بالاتعلق به قبل دخول الوقت اثبات للنوع بدون  
جنسه وذلك محال وقديديع بان ذلك انما يلزم من كونه امر حقيقة وهو منوع لمواز ان يراد به  
جنسه أي خطاب الله الذي يصير عند التعلق التضيير امر حقيقة اه (وأقول) هذا الذبح  
في نفسه صحيح وقديديع ايضا يجمع ان الامر نوع من الحكم ومنه ان ذلك مرافق الذي في كلام  
المصنف والشارح مما يتوهم انه مظنة ذلك هو تعريف الحكم ونقسيه الخطاب الى الامر  
وبغيره وليس في شيء من ذلك ولا في شرحه ما يفيد ذلك وما استدلل به من انه الايجاب والتدب  
منوع بل هو قول المسئلة وليس في تعريفه الا في عمله بانه اقتضاء فعل غير كفه لدلول عليه  
بغير كفه ولا في شرحه ما يفيد ذلك بل قد مر ما يفيد خلاف ذلك وهو قول المصنف  
والشارح والكلام النفسي في الاقل قبل لا يتوهم الى امر ونهي وشبهه غيره الى ان قال  
الشارح والاصح تنوعه في الازل الى الخ اه ولا يخفى ان هذا التاميم مستفاد من صفة  
التضعيف في قوله قبل لا يتوهم وعما يفيد ايضا ما يأتي في المسئلة الثانية فانه انما يثبت تحقق  
الامر حقيقة بدون التعلق التضيير اذ لا يتصور التعلق التضيير قبل الوقت ولا مع علم الامر  
والمأمور انتقاما شرط وقوعه فليشتمل اه والشاقي قال المحسبان الفرق بين التعلقين ان تعلق  
الاعلام مقصوده اعتقاد وجوب ايجاد الفعل لا نفس الايجاد وتعلق الزام مقصوده الامتناع  
ولا يحصل الا بكل منهما فاما ايجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف في انطرح عن العهدة  
واعتماد الوجوب كذلك فلا بد مع من الايجاد اه والتميز من هذا الفرق وما تقدم في تفسير  
التعلق المعنوي فغاير التعلق المعنوي والتعلق الاصلاني وان المعنوي اذن والاعلاي حادث  
وعلى هذا تكون العلاقات ثلاثة تجزى ومعنوي واعلاي وأما الاصلاني فهو التجزى  
ليشتمل (قوله وأوجب بان الفعل كالمسئلة انما يحصل بالقرع منه لا انتقامه بانتقامه من)

الزاما وقوله اعلاما والاكثر  
من الجهور قالوا (يستمر)  
تعلقه الاراي به (حال  
المباينة) له (وقال امام  
المجرب والعزالي يتقطع  
التعلق حال المباينة والايام  
طالب يحصل الحاصل ولا  
فائدة في طلبه وأوجب بان  
الفعل كالمسئلة انما يحصل  
بالقرع منه لا انتقامه بانتقامه  
منه (وقال قوم منهم  
الامام الرازي) لا يتوجب  
الامر بان يتعلق بالفعل  
الزاما (الا عند المباينة) له  
قال المصنف

أقول فيه أمران الأول أن ظاهره أنه جواب عن كلا الأمرين المذكورين في دليل الامام  
والغزالي وهو ظاهر إذ يدفع به لزوم طلب تحصيل الحاصل إذ الفعل بعد لم يحصل لبقائه  
بعض أجزائه ويندفع به أيضاً لزوم انتفاء الفائدة في طلبه لأنه حيث لم يتم الفعل لبقائه بعض  
أجزائه فالفائدة في الطلب محققة باعتبار هذا الباقي والثاني أن العلامة السعد ذكر جواباً  
آخر عن الأمرين مع الاعتراض على الجواب الذي أورده الشارح حيث قال وأما ماذا كرم  
امتناع بقاء تخصيص التكليف حال حدوث الفعل من أنه تكليف بإيجاد الموجود وهو محال  
فغلطه فإن الحال إيجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل هذا الإيجاد قال وكذا ما ذكر  
من انتفاء فائدة التكليف يعني أنه أيضاً غلطة لأننا لنسلم أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل  
إبتياله اه ثم قال وأما ما يقال من أن التكليف يتعلق بالذات بمجموع الفعل من حيث  
الجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وانما يتعلق بالأجزاء المعرض فالحق يتحقق لجموع لم  
يتحقق التكليف فيرفع النزاع لما قبله من تسليم أن التكليف بكل جزء ينقطع عند مباثته  
وان كان باقياً باعتبار جزء آخر متوقع لحدوثه على أن هذا بل القول بالبقاء عند حدوث  
الابتلاء يقيم على مذهب الأشعرى على ما نقل عنه في الكتب المنمورة من أن التكليف انما  
يتعلق عند المباثرة لأقبلها اه وللقائل أن يمنع قوله فيرفع النزاع لما قبله من تسليم أن التكليف  
المتعلق بالذات لم ينسب منه انما هو انقطاع التكليف بكل جزء عند فراغه والكلام انما هو في بقاء  
التكليف حال مباثرة الجزء لا عند فراغه وأيضاً فيجوز أن يكون النزاع في الجموع باعتبار  
أنه مجموع بل هذا هو مقتضى الجواب وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا العلامة هذا الجواب  
أي الذي ذكره الشارح يتفق طلب تحصيل الحاصل بالنظر في مجموع الأجزاء الذي هو  
الفعل لا بالنظر في ما قبل منها فإن في بقاء طلبه حال فعله أو بعده طلب تحصيل الحاصل أو ما قد  
حصل اه وذلك لأن محل النزاع اما المجموع أو كل جزء فإن كان الأول فواضح أو الثاني  
فعله في حال التلبس بالجزء وقبل فراغه وطلبه حينئذ ليس من قبيل تحصيل الحاصل لا بعده فراغه  
أيضاف قوله فإن في بقاء طلبه حال فعله طلب تحصيل الحاصل (قلت) لأنسلم أن في ذلك طلب  
تحصيل الحاصل وقوله أو بعده قلنا لأنسلم أن ذلك محل نزاع وحينئذ لا يحتاج إلى ما سأل به  
حتى يتوجه أن الجواب لا شعاريه به فتأمل (بني أن يقال) لم اختار الشارح هذا الجواب  
على جواب العلامة ويمكن أن يوجه بأن قول الامام والغزالي في الدليل ولا فائدة في طلبه من  
تتمة الدليل فالجموع دليل واحد والمعنى أنه يلزم طلب ما لا فائدة في طلبه وهو الحاصل فهذا  
هو المخذور عندهما لا امتناع تحصيل الحاصل حتى يتوجه عليه أن تحصيل الحاصل بهذا  
التحصيل قد يمتنع وحينئذ فلهما اختيار الشق الثاني في كلام العلامة وهو أن المراد إيجاد  
الموجود بوجود حاصل بهذا الإيجاد ولا يتدقق ذلك بعدم امتناع هذا لأنهم لم يجعلوا المخذور  
امتناعه بل عدم الفائدة حيث تدقق الطلب وهذا المخذور يتدقق بما قاله الشارح إذا المطالب  
بعد لم يتم حصوله ففي الطاب فائدة تعلى هذا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا العلامة على قوله  
والا يلزم طلب تحصيل الحاصل بقوله بل داخل لا ناختم الشق الثاني منه ولا يفيد قوله وغير  
نخذور لما لم فتأمل وقد عضدك بهذا الشارح راحة الله عليه (قوله وهو التحقيق) قال

(وهو التحقيق) إذ لا قدرة  
عليه الاحتذاء وما قيل  
من أنه يلزم عدم العصيان  
بتركه لجوابه قوله (فاللام)  
يقع المسبب أي اللوم والذم  
قبله أي قبل المباثرة

شيخنا العلامة قال التقارن في معنى التكليف به قبل الحدوث هو تقييد التكليف بان يكون  
 الايمان به مطلوباً من المكلف حتى يعتد بالترك والاحشاء في وجوده قبل الفعل والالزام به أحد  
 قط وماتل عن الأشعري ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة بشكل اه (وأقول) يتوجب  
 من ايراد هذا الكلام مع السكون عليه مع انه هو المقصود دفعه بقول المصنف فاللام قباها  
 الخ كما في الشارح فان قيل انما أوردته كذلك لان جواب المصنف مترس عند الشيخ كما  
 سأتى بيانه فلما كان ينبغي ان يبين ذلك مع انك ستسمع ان دفاع ذلك الاعتراض (قوله بان  
 ترك) قال شيخنا العلامة فليجبه على فساد ظاهر المتن اذ قوله فاللام قبلها يقتضي تحقق التزم  
 أولاً والمباشرة ثانياً وذلك فاسد اذا اللوم اعاد مع الترك اه (وأقول) قول المصنف على  
 التلبس بالكف انتهى دافع لما يوجهه ظاهر العبارة لظاهر الكف انما يكون منها اذا  
 كان كفاً مطلقاً أى في كل الوقت وكذا قوله السابق مسئلة الاكثر ان جميع وقت الطهور  
 جوازا ونحوه وقت لادائه ولا يجب على المؤخر العزم دافع له أيضاً صراحته في انه لا يتم  
 مباشرة الفعل في الوقت فالجواب ان في العبادة انما مع قرينة دافعة له وبذلك يستدفع  
 الاشكال وقد يتصور اللوم أولاً والمباشرة ثانياً انما اذا وقعت المباشرة بعد صدق الوقت  
 فلتأمل (قوله ذلك الكف) قال شيخنا العلامة هو بيان لرجوع التميز المستتر في المهي  
 فالتبسي نف الكف في كونه منها ناسخاً وحقيقته المهي منه والضعيف أى في عنه للفعل وعن  
 صله الكف لا المهي لفساد المعنى اه ووجه الفساد انه يصير المعنى المهي ذلك المكف عن  
 الكف وهو فاسد وانما التكب الشارح هذا التقرير مع امكان حمل المتن على تقدير صلة المهي  
 فقط والمعنى على التلبس بالكف المهي عنه فلا ضعيف في المهي لاسناده الى الجار والمجرور  
 كانه لا يلزم حذف نائب الفاعل (قوله لان الامر بالشئ يفيد النهي عن تركه) قال شيخنا  
 العلامة لا ينبغي المطالب وهو ان الكف مهي لان النهي يتوقف على وجود الامر وهو على  
 وجود التعاقب الا انما هو خاسف فينتفي الامر فينتفي النهي وهو تقييد المطالب اه وقد  
 سبقه المحققان الى هذا الاعتراض ونقله شيخ الاسلام عن البرماوى فقال قال البرماوى وهو  
 عجيب لان تعاقب النهي عن ترك الفعل فرع تعاقب الامر بالفعل حاله يتعلق الامر لا يتعلق النهي  
 فلا يلزم قبل تعاقبه اه (وأقول) لا يجب قولكم لان تعاقب النهي عن ترك الفعل فرع تعاقب الامر  
 بالفعل قلنا هذا ممنوع لان الامر والنهي واحد بالذات عند المصنف اذ مذهبه ان الامر بالشئ  
 عين النهي عن ضده وانما واحد بالذات هو بالنسبة الى الفعل أمر وبالنسبة الى الترك نهى  
 فمن أين القرعية وما يبان فان قلتم القرعية من حيث ان صيغة الامر تدل ابداء على طلب  
 الفعل وثانياً على طلب الترك قلنا هذا لا يقتضي القرعية بالمعنى الذي أردتم بل غاية ما يقتضيه  
 ان الصيغة أفادت أمرين اعنى طلب الفعل وطلب الكف عن ترك الفعل وان افادتهما للاول  
 أولى ولثاني ثانوى الامر يرجع للوضع وهذا لا يقتضي ما ادعيتكم بوجه وكون افادتهما لثاني  
 ثانوى كذلك لا ينافي ان يثبت تعلقه التخييري لوجود مقتضيه من التلبس بالكف دون تعاقب  
 الاول التخييري لاستدماية وقف عليه من القدرة وكذا يقال لو قلنا انه ليس عين النهي عن ضده  
 بل يستلزمه لانه حاصله ان طلب فعل شئ يستلزم طلب ترك ضده لكن ذلك الاستدلال لا يقتضى

فان ترك الفعل أى اللوم  
 تلبس الترك (على التلبس  
 بالكف) عن الفعل (النهي)  
 ذلك الكف عنه لان الامر  
 بالشئ يفيد النهي عن تركه  
 (مسئلة يصح التكليف

فزعمه تعالى النهى التجيزي على تعلق الامر التجيزي كما هو مدعاكم فان ادعيت ان الطلب  
 لا يتحقق الا بتحقق التجيزي فقام بنيت التعلق التجيزي في جانب الفعل لا يثبت في جانب الترك  
 من هذا ذلك فان الطلب طلب وأمر حقيقة حتى في الازل كما تقدم في قوله قيل لا يتنوع  
 والحاصل انكم ان ادعيت توقف تعلق النهى التجيزي على مطلق الامر التجيزي معناه  
 أو على ورود الامر سلمناه لكن مجرد ورود الامر لا يتوقف على تعلقه التجيزي ومما نقله شيخ  
 الاسلام هذا عن الامصهاني لا يسلمه من يقول بهذا القول الذي ادعى المصنف انه التحقيق  
 فليتأمل (قوله ويوجد معلوما للامور اثره) صوره شبيها العلامة بقوله والثاني أي من  
 المتأخرين هل يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم بوجود الشرط فيه اه وبعبارة شيخ  
 الاسلام في تصويره وهذه الصورة وهي انه هل يعلم المأمور كونه مكلفا قبل التمكن من الفعل  
 أولا اه (وأقول) لا يخفى انه ان أريد بالتكليف التعلق التجيزي فانتفاء قبل الوقت والتمكن  
 ضروري فيكون معلوم الانتفاء قطعاً فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلم قبل الوقت والتمكن  
 أو لا وان أريد التعلق المعنوي فتشوبه قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوم الثبوت  
 قطعاً فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلم قبل الوقت والتمكن أو لا فيها تصور هذه المسئلة  
 ومما مشاهد هذا الخلاف الواقع فيما والذي يظهر انه لا كلام في عدم ارادة التعلق التجيزي لعدم  
 تصوره قبل الوقت والتمكن وان مشاهد هذا الخلاف انه لو مات المأمور قبل التمكن مثلاً فهل  
 يتبين عدم الامر أو لا بل الامر يتحقق ولا بد من كونه انقطع بالموت فن قال بالاول في العلم  
 بالتكليف لاحوال الموت مثلاً فلا يكون هناك أمر ومن قال بالثاني أثبت لان الموت مثلاً  
 لا يرفع من أصله بل يقطعه وسبق في السكال ما يتضح به ذلك غاية الانضاح (قوله مع علم  
 الأمر وكذا المأمور في الاظهر) قال شيخ الاسلام قديم في صحة التكليف لاني وجوده اه وهو  
 صريح بتقرير شبيها العلامة وهذا هو الموافق لتقرير الشارح خلافاً لافساده الامام والمعتزلة  
 في المسئلة التي كما لا يخفى فقول السكال انه قد في كل من صحة التكليف ووجوده فيه نظر (قوله  
 وأجيب بوجودها) أي القائده بالعمز على الفعل قال السكال وهذا ظاهر في صورة علم الامر  
 وجهل المأمور وما مع علم المأمور فسبق في الشرح توجيه ذلك عن بعض المتأخرين بما فيه  
 اه (وأقول) أشار بما سبق في الشرح الخ الى قول الشارح الا في وبعض المتأخرين قال  
 بوجودها بالعمز على تقدير وجود الشرط الخ وبقوله وما فيه الى رد الشارح عليه بقوله وكذا  
 ما قبله من ادفع فانه لا يتحقق العزم الخ لكن بشكل حيث لا الفرق بين هذا وبين جواز التكليف  
 بالمحال انه الذي مشى عليه المصنف وأقره الشارح عليه كما تقدم فانه كما لا يتحقق العزم على  
 ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده لا يتحقق العزم على معلوم الاستحالة لانه ولا يتحقق الاخذ  
 في مقدّماته بل كذلك معلوم الاستحالة عادة وقد نقل الزركشي عن الصفي الهندي هنا انه نقل  
 الاتفاق على المنع هنا الاعلى رأى من يقول بتكليف ما لا يطاق اه والمصنف عن يجوز تكليف  
 ما لا يطاق وقد اقره الشارح علمه فيحتاج الشارح حيث خالف هنا الفرق الواضح أو بناء  
 المسئلة على منع التكليف بما لا يطاق وان كان خلاف رأى المصنف الذي أقره الشارح عليه  
 كما تقرّر وبالجمله فالذي يظهر ان ما تقرّر في التكليف بالمحال أقوى مؤيداً للمصنف هنا ويكفي

ويوجد معلوما للمأمور اثره  
 أي عقب الامر المتنوع له  
 الدال على التكليف (مع  
 علم الأمر وكذا المأمور)  
 أيضا (في الاظهر انتفاء  
 شرط وقوعه) أي وقوع  
 المأمور به (عند وقته كما  
 رجل بصوم يوم علمه قبله)  
 لا أمر فقط أوله ولله المأمور  
 بتوقيف من الأمر فانه علم  
 في ذلك انتفاء شرط وقوع  
 الصوم المأمور به من الحياة  
 والقبض عند وقته (خلافاً  
 لامام الحرمين والمعتزلة) في  
 قوله لا يصح التكليف مع  
 ما ذكر لا انتفاء فأنه من  
 الطاعة والعصيان بالفعل  
 أو الترك وأجيب بوجودها  
 وفي قوله لا يعلم المأمور  
 بشئ انه مكلف به عقب  
 سماعه للأمر به

في القائمة هناك وهذا اذعان النفس للاشتغال وطيب ما به لو كان ممكنا (قوله لانه قد لا يمكن من  
 فعله لو تقبل قبل وقته أو عجز عنه) قال الكمال استدل بالماور من صور محل النزاع لان محل  
 النزاع هو انه هل يعلم المامور كونه مامورا قبل التحكمن من الاشتغال أم لا الخ ورد شيخ الاسلام  
 بانه ليس من صور محل النزاع بل منشؤها فالتعليل به صحيح ويكتفي في رده بما أجاب به الشارع  
 اه (قوله وأجيب بان الاصل عدم ذلك) قال شيخنا العلامة كون الاصل عدمه لا يفتي احتماله  
 التخييل في العلم على قولهم فان حل العلم على الظن خالف كلامهم قال العبد عن القاضي في رد  
 هذه القول وهو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب والتعريف قبل التحكمن من القول ويحتمل  
 وجوب الشروع فيه بنية القرض اجابا اه قال التفتازاني وفي قوله على تحقق الوجوب اشار  
 الى دفع الاعتراض بانه يجوز ان يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على ان العايب من المكلف  
 بتأخره وعمله اه (واقول) اما قوله كون الاصل عدمه لا يفتي احتماله الخ فجوابه ان عدمه قد يفتي  
 الاحتمال المتأخر ويرجع مع من العلم اذ يختلف الاصل شي آخر يقتضي العلم وقد خلقه هاهنا على  
 تقدير وجود المانع لا يتبين عدمه تعلق الامر بل يتقطع التعلق به بدستور فالايرادين ان  
 يجب مقتضى الاصل ولا كلام أولا يثبت بل يوجد المعارض لكن الواقع حينئذ انقطاع  
 التعلق لاثنين علمه ولقد ذكر الكمال هاهنا ما ينضج به الحال فقال والحق ان موضع النزاع في هذه  
 المسئلة هو ان الامر المشروط بشرط هل يتصور في حق الله تعالى قال ولقد أحسن صاحب  
 تنقيح المحصول تقرير ذلك لمصدا كلام المستضي في قال بعد ذلك كما قدمنا من الخلاف بين  
 أصحابنا وبين الامام والمعتزلة وحقيقة هذا الخلاف ترجع الى السازع في حقيقة الامر بالشرط  
 في حق الله تعالى وقد اجمعا على تصوره في حق الشاهد لكن اعتمدت المعتزلة ان المصنف  
 جهل بالامر بعاقبة الشرط والمالم يتصور ذلك في حق الله تعالى قالوا نعم علم الله تعالى منه انه  
 بذله زمان التحكمن فهو المامور ولا شرط اذ من شرط الشرط ان يكون ممكنا فالواجب والمنع  
 لا يكون شرطا ومن لا خلاف ان التحكمن شرط وقد علم الله انتفاءه فاذا حيث علم الله التحكمن فلا  
 شرط وجبت علم عدم التحكمن فلا امر فثبت الامر بالشرط في حق الله تعالى محال فالمكلف  
 اذا فرضه عليه الامر بحكم طاهر البقاء لا يدري انه يفتي فيكون مامورا ولا فلا يكون مامورا  
 ولا يتحقق الامر الا بعد التحكمن وقالت الاشاعرة الامر قائم بذات الامر قبل تحقق الشرط  
 متعلقا بالامور والمأمورية فان لم يوجد الشرط لم يقبض عدم الامر بل عدم اللزوم والتفوق  
 اذا الشرط ليس شرطا لقيام الامر بل لتفوقه عنابة وصف التعلق والمعتزلة جهل بالامور  
 بحصول الشرط وعدمه لاجل الامر فان السيد قد يقول لبعده سم غدا مع العلم بانه يبعث  
 قبل الغد يفتن به طاعته وكذلك قد يركل فيما يعلم زوال ملكه عنه قبل امكان الاشتغال ويكون  
 امر اعلى التحقيق وهو كلا حتى يعقل فيه ما السخ والعزل ثم أحال تمام تقرير المسئلة على مسئلة  
 السخ قبل التحكمن من الفعل هذا ما ذكره الكمال وبه ينضج اندفاع اشكال شيخنا العلامة  
 وان الاحتمال المذكور بتقدير ثبوت محتمل لا يفتي العلم لان وجود ذلك المحتمل لا يتبين به علم  
 تعلق الامر بل غاية ما يلزمه انتفاءه فهو متحقق بكل حال غاية ما في الباب انه قد يستمر الى  
 التحكمن وقد يتقطع قبله فانضج قولهم ان المأمورية قبل التحكمن انه مامور فليست اتم وامامه

لانه قد لا يمكن من فعله  
 لموت قبل وقته أو عجز عنه  
 وأجيب بان الاصل عدم  
 ذلك وبقتدير وجوده  
 يتقطع تعلق الامر الدال  
 على التكليف كالوكل في  
 البيع عند اذاعات أو عزل  
 قبل العقد يتقطع التوكيل  
 ومثله علم المأمور وحكي  
 الامدى وغيره الاتفاق  
 فيها على عدم صحة التكليف  
 لان انتفاء فائده الموجودة حال  
 الجهل بالعزم وبعض  
 المتأخرين قال بوجودها  
 والعزم على تقدير وجود  
 الشرط قال ~~صحة~~ ابراهيم  
 الميموني في التوبة من الزنا  
 على ان لا يعود اليه بتقدير  
 القدرة عليه فيصح  
 التكليف عنده وجعل  
 المصنف صحة الظاهر  
 واستند في ذلك كما أشار  
 اليه في شرح المختصر الى  
 مسئلة من علمت بالعادة أو  
 بقول النبي صلى الله عليه  
 وسلم انها تخفى في أثناء  
 يوم معين من رمضان هل  
 يجب عليها انتصاح بالصوم  
 قال العزالي في المستضي  
 اما عند المعتزلة فلا يجب  
 لان صوم بعض اليوم غير  
 مأمورية واما عندنا فالظاهر  
 وجوبه لان الميسور لا يسقط  
 بالعدول

ووجه الاستدلالها كقفت بالصوم مع علمها ببقاء شرطه من النقاء عن الحيض جميع النهار وهذا ما منع فان المكاتب به ضرر  
بعض اليوم الخالي عن الحيض والنقاء عنه جميع النهار شرط الصوم جميعه ٢٩٩ لابعضه أيضا وكذا ما قبله من دفع

فانه لا يتحقق العزم على  
مالا يوجد شرطه بتقدير  
وجوده ولا على عدم العود  
الى الما لا قدرة عليه بتقديرها  
فالصواب ما حكمه من  
الاتفاق على عدم الصحة  
(اما التكليف بشئ مع  
جهل الآخر) انما شرط  
وقوعه عند وقته بان يكون  
الامر غير الشارع كما  
السيده بضغطه ثوب  
عندا (فانفاق) أى تفقفي  
على صحته ووجوده  
\* حاشية \*

الحكم قديما (عاق) باصرين  
فاكثر (على الترتيب  
فيصرم الجميع) ككل المذكي  
والمثمة فان كلامها يجوز  
أكله لكن جواز أكل  
المثمة عند العجز عن غيرها  
الذي من جهته المذكي  
فيصرم الجميع بينهما محرمة  
المثمة حيث قدر على غيرها  
(أو يباح) الجميع كالوضوء  
والتيمم فانها ما تتران  
وجواز التيمم عند العجز عن  
الوضوء وقديساح الجميع  
بينهما كان تيمم لخوف بطء  
البرء من الوضوء من عت  
ضروره مثل الوضوء ثم  
نوضاء كحمله لاشقة بطء البرء  
وان بطل بوضوءه تيممه  
لاتقاء فائده (اويسن)  
الجميع كتحال ككفارة

في رد هذا القول فالمراد بهذا القول قول الامام والمعتزلة بصحة العزم ما نه وقد انكر قوم  
العلم بالتكليف قبل دخوله الوقت وهو معاندة وقال القاضي وهو مخالف للإجماع على تحقق  
الوجوب قبل التفكير من القول الخ وما قولنا من العزم بمحققه وجوب الشرع فيه بنية  
الفرض اجاعا نفسه نظرا لانه يكتفي في الوجوب الظني فوجوب ما ذكر لا يدل على العلم (قوله  
لا يتحقق العزم الخ) قال شيخنا العلامة لان العزم بتقدير شئ يتعلق للعزم على وجود ذلك الشئ  
وهو شئ يتحقق العزم في الحال اه (وأقول) لو لم ذلك كان للمصنف ومن واقعة أن يكتفي  
بتعليق العزم في الفائدة لانه يدل على الطاعة والاقتداء (فان قلت) يخالف ذلك ما ذكر في كتب القروع  
في الكلام على شروط التوبة ان من لا يصوم ومنه العود الى معصيته كالتجريب بعد زناه لا يترط  
فيه العزم على عدم العود اتفاقا (قلت) عدم اشتراط ذلك في صحة توبته لا ينافي صحة كون  
نظيره فائدة للصحة التكليف فليتام ولهم ايضا ان يتأيدوا بجواز التكليف بالحال ولو لادانه  
فان الصحة والجواز في مثل ذلك بمعنى واحد والتكليف فيما نحن فيه لا تنقص فائدته من فائدة  
التكليف بالحال خصوصا المحال الذاتي ولا يسع عقلا أن يعترف بوجود الفائدة في المحال الذاتي  
ويستكرها فمما نحن فيه وهذا ينظر للماتل قوة ما صححه المصنف فليتام (قوله اما مع جهل  
الآخر) قال شيخ الاسلام ولومع علم المأمور اه (وأقول) قد يستشكل حينئذ الفرق بين  
الاتفاق هنا وحكاية المصنف قولين في صورة علم المأمور كالأمر مع جريان توجيهي القولين هنا  
ويجيب بظهور إمكان الفائدة هنا باعتبار اعتقاد الآخر فليتام (قوله على صحته ووجوده) ان  
قبل قضيه تعاق قول المصنف مع علم الآخر وكذا المأمور بكل من قوله يصح وقوله يجرى وجه  
ان قضيه ذلك ان الجهل بالجهل محذور العلم فاذا كانت مسئلة الجهل شاملة للصحة والوجود كانت  
مسئلة العلم كذلك (قلت) هذا كانه منوع لان مسئلة الوجود السابقة المقصود منها ان  
المأمور هل يعلم عقب الامر انه مكلف أو لا بخلاف هذه فان المقصود فيها بيان نفس الوجود  
(قوله وان بطل بوضوءه تيممه) فيه أمران اه أحدهما قال شيخنا العلامة إشارة الى أن بقاء  
الاحكام الناشئة عن الفعلين أمر وراء الجميع بينهما لازم له بل قد يكون معاندا له فعدم البقاء  
محقق للجميع لامتناف له لكن قد يقال المباح انما هو التيمم على قصد الانفراد ثم الموضوع على قصد  
الاستقلال واما الجميع بينهما من حيث هو مع كن قصد فعلهما معا فغير مباح إذ فصل جنس  
العبادة لافائدة غير مباح اه وقوله على قصد الانفراد أي ومن غير قصد كاهو ظاهر وقوله  
على قصد الاستقلال أي ومن غير قصد كاهو ظاهر وذلك لان التيمم عند فعله سائق له فلا يتوقف  
جوازه على قصد الانفراد بل يكتفي فيه الاطلاق وقوله واما الجميع بينهما الخ فهو كلام متين جدا  
بل لا ينافي المقصود اذ يكتفي بوجود الجميع في فعل واحد الحالة وقد يصدق عليه الاباحة اذ لم  
يترب عليه اه وعلى تركه اثم ويكتفي ان مرادنا بالعبادة في قوله اذ فعل العبادة التيمم اذ الوضوء  
فيه فائدة رفع الحدث وهو الثاني انه وقع في عبارة شيخ الاسلام في تقرير كلام الشارح وان بطل  
التيمم بالرفع من الوضوء اه ومفهومه عدم البطلان قبل الفراغ وهو محل نظر تام وقد يقال  
قضية ارتفاع حدث كل عضو يقسه بطلان التيمم قبل الفراغ وعلى هذا فلو قيل قبل فراغ

الوقاع فان كلامها واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام وجوب الصيام عند العجز عن الاعناق

وبين الجمع بينهما كما قال  
في المحصول فينبوي بكل  
الكثرة وان سقطت  
بالاوى كما ينوي بالسلاطة  
المعادة للترض وان سقط  
بالذهل أولا (و) قد يتعلق  
الحكم بامر من فاكث (على  
البدل كذلك) أى يصح  
الجمع كترتيب المرأة من  
كفأين فان كلاهما يجوز

الترتيب منه بدلا من  
الاخر اى ان لم ترتب من  
الاخر ويصح الجمع  
بينهما بان ترتب منهما معا  
او من ثابا ويصح الجمع  
كستر المودة في ثوبين فان  
كلاهما يجب التسوية  
بدلا من الاخر اى ان لم  
يستتر بالآخر ويصح الجمع  
بينهما بان يجعل أحدهما  
فوق الآخر وبين الجمع  
لحصا كقراءة الجين فان

كلاهما واجب بدلا من غيره  
أى ان لا يذهل لغيره منها كما  
قال والده المصنف انه الاقرب  
الى كلام الفقهاء أى نظرا  
منهم للظاهر وان كان  
التحقق مانع لعدم من ات  
الواجب القدر المشترك  
بينها في ضمن أى معن منها  
وبين الجمع بينهما كما قال  
في المحصول

• (الكتاب الاول في  
الكتاب ومباحث الاقوال  
المستعمل عليها من الامر

الوضوء ترك باليه فهل يكسبه التيم وتبين بقاء الاعتدال فيه فصار ولايه ولا كذا وبين  
ما ذكره وله والحال ما ذكره الشارح من العجز عن الوضوء ان يغسل بعض أعضاء الوضوء  
يتيم عن الباقي فيه فظهر ان ذلك لان التيم اذ ساق عن الكل ما غ عن البعض فلتأمل  
(قوله كما ينوي بالصلافة المعادة للترض) أقول عبر الكمال في تقرر ذلك بقوله الا ترى انه  
ينوي بالصلافة المعادة للترض وان كان المرض قد سقط ظاهرا ما فعل أولا اه وتبينه بقوله  
ظاهرا لا ينافي ان المرجح في المذهب الجديد ان المرض هو الاول لانه يجب اللان فلا ينافي  
احتمال ان المرض الثانية لكون ذلك هو حكم الله في الواقع او نحو فسادها في الواقع فلتأمل  
واقعه أعلم

### • (الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال) •

فيه أموره الاول ان لفظة في استعماله عن الدلالة كما تقدم بانه أول الكتاب فراجع • والثاني  
ان المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث والبص هو اثبات المحمول للموضوع وأصله عنه  
فالقدر والاماكس التي يقع فيها البحث من الاقوال ومطلعه والاقوال التي تنبأ لها  
محمولاته فموضوع الموضوع من الاقوال ومحموله يتعلق به البحث وهو اثبات أحد هما الآخر  
أصله عنه فكانه مكان وقع فيه البحث • والثالث ما ورد به شيخنا العلامة قال لاشك ان الكتاب  
الاول ليس في الكتاب أى القرآن بل في مباحثه فلو قدم المصنف مباحث وأضأها الى الكتاب  
والاقوال أبدا اه (وأقول) اما أولا فيصور ان يكون هذا من قبيل الحذف من الاول لدلالة  
الثاني بناء على انه حذف مباحث المضاف الى الكتاب بقوله ذكره فيها بعده ومثل ذلك من  
قواعد اللغة المشهورة واما ثانيا فيصور ان يريد بقوله في الكتاب في تعريف الكتاب بناء على ان  
ما ذكره بعد التعريف امارا جمع لمباحث الاقوال لا مكان رجوعه اليها فان المباحث جمع مبحث  
بمعنى بحث وهو اثبات المحمول للموضوع وأصله عنه فقوله ومنه البسطة فيه البحث من  
البسطة التي هي من الاقوال أى اثبات محمولها وهو بعض مباحثها وقوله لا ما نقل آحادا  
فيه البحث عما نقل آحادا الذي هو من الاقوال أى سلب ثبوت بعضه منه عنه وعلى هذا  
القياس (فان قلت) هذا ينافي وصف الشارح الاقوال بقوله المشتغل على اغان البسطة  
لثبت بعد كونها منه حتى يحكم باستعمالها وما نقل آحادا الريثب كونه منه حتى يحكم  
باستعماله عليه فلا يصح ادراج ذلك في الاقوال المراد هـ (قلت) بتقدير تسليم تعين ما قاله  
الشارح يكون المراد بكونه مشتغلا عليها انه مشتغل عليها في الجملة وان لم يكن على وجه القطع  
فان كلا من البسطة وما نقل آحادا قد تنقل على انه منه فقد اشتغل عليه في الاعتبار وان له  
به انعلقا في الجملة وذلك متحقق قطعاً واما راجع لتوضيح الكتاب فلا ينبغي ان كون البسطة  
منه دون ما نقل آحادا معبراً به ما ثبت بعضه البسطة منه دون ما نقل آحادا وهكذا كان  
ذلك من جهة التعريف ومعلقاته واما ما دل على ما في الترجمة ومثله مما ليس فيه محذور كما هو  
مشهور (قوله المشتغل عليها) جهه شيخنا العلامة نعمت الاقوال وخرج عدم ابراز الضمير  
لكونه جاريا على غير من هو له على مذهب الكوفيين لعدم اللبس هنا فالشديد ومباحث  
الاقوال التي اشغل على أى الكتاب عليها قال واقعه على الاقوال وناعل الصلة فخير الكتاب

وعائدها الهاء في علمها ويمكن ان يجعل فعت الكتاب فيكون جاريا على ما هو له على مذهب  
 من جوز الفصل بالاجنبي كالرضي (قوله الكتاب القرآن) قال في التلويح وهو أي الكتاب  
 لغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المتب في المصاحف كما غلب في عرف  
 العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللفظة مصدر بمعنى القراءت غلب في عرف العام على  
 المجموع المعنى من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من  
 لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعل تفسيره اه وفي بعض حواشيه أي ان لفظ القرآن في المجموع  
 أشهر وأظهر من لفظ الكتاب اما أنه أشهر فكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في  
 سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا بهذا كرنا واما انه أظهر منه  
 فلان الانتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء اما على القول  
 الاول في الكتاب فظاهر لخلل النقلين واما على الثاني فلان الملازمة بين المصدر والمفعول وهما  
 القرآن والمقروء أقوى من الملازمة بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول  
 أظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاشهرية والاظهرية  
 صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغصن بغير السند ثم تعريفه بالباقي الخ اه واعلم أن كلامنا في تفسير  
 الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسميا وحاد الفظا لانه ما بين ما وضع اللفظ  
 بآياته اما باللفظ أشهر كقولنا الغصن قرأ أسد باللفظ يشق على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا  
 كتحريف الاصل والجنس والنوع ونحو ذلك وتعرف الماهيات الاعتبارية لا يكون  
 الا اسما ولفظا كما أوضحوا ذلك في محله (قوله غلب عليه) أي فصار علما بالعلية ومقتضى  
 صيرورته علما كذلك انما معنى العهد عن الدليل صار معنى حيث العلوية بما لا معنى له أصلا وهذا  
 هو الظاهر (قوله والمعنى به) أي بالقرآن أي ان المراد من لفظ القرآن عند أهل أصول الفقه  
 هو اللفظ المنزل الخ يعني انه علم بالعلية على ذلك وان لم يقده كلامه لكنه يستعمل استعمال  
 الجنس أيضا فله استعمالان على فلا يصدق على البعض وحنس فيصدق عليه (قوله المنزل)  
 قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان اللفظ كيفية الى آخر كلامه (وأقول) ان أراد الشيخ  
 بهذا البحث الاعتراض على المصنف كان ساقطا لا وجه له لأن وصف القرآن بالتنزيل والارتال  
 بالمعنى المراد معلوم مشهور بحيث لا اشتباه فيه على أحد وقد وقع فيما لا يخص من أي القرآن  
 كقوله تعالى تبارك الذي نزل القرآن على عبده المجدد الذي أنزل على عبده الكتاب ونزلنا  
 اليك الذكر لتبين للناس فغاية الامر أنه مجاز لكنه مجاز في غاية الشهرة ولا شبهة لما قل في صحة  
 وقوع مثله في الحدود مع ان المصنف لاحظ ما به عليه الشيخ وتعرض له في غيره هذا الكتاب  
 ولم يذأ قال في منع الموانع وقد عرفنا في شرح المختصر ما نعينه بالنزول وان الالفاظ لا تقبل  
 حقيقة النزول اه على ان هذا البحث انما يجمع على طريق الفلاسفة والمشي على تدقيقاتهم وأهل  
 هذه القنون اعتبارا عن فحو ذلك العرف اللغوي المبني على الظاهر دون تلك التدقيقات  
 بل استعمال الشرع أيضا على ذلك (قوله على محمد صلى الله عليه وسلم) قال شيخنا العلامة  
 أسقطه ابن الحاجب استغناء بقوله لا يجازاذا المنزل على غيره ليس للايجاز اه (وأقول) ان أراد  
 بذلك ترجيح اسقاطه ورد عليه ان القصد بالقيود غير منحصر في الاحتراز بل اهم ما يقتضيهما

(الكتاب) المراد به  
 (القرآن) غلب عليه من  
 بين الكتب في عرف أهل  
 الشرع (والمعنى به) أي  
 بالقرآن (هنا) أي في  
 أصول الفقه (اللفظ  
 المنزل على محمد صلى الله  
 عليه وسلم للايجاز بسورة  
 منه





ههنا كلام طويلا قد يشعر بان ما ارتكبه من اجل قوله سورة منه على ظاهره مقدوح بكونه  
 خلاف غرض الاصولي فان كان قصد ذلك فخوابه ان عذر الشارع ان ما ارتكبه هو ظاهر كلام  
 الصنف وان جله على ما وافق غرض الاصولي يعود الى التكلف ومخالفة الظاهر كما يشتهر  
 الكمال فراجعهم (قوله الحق باعضائه) قال شيخنا العلامة خارج مخرج الدليل على ان المعنى هنا  
 بالقرآن اللفظ المذكور لا مدلوله تقديره ان القرآن عند الاصوليين أحد الأدلة الخمسة كما هو  
 أي أحد الامور المشتمل بها والاحتجاج اعلمهاو باعض اللفظ المذكور ولا يعدلوه فيه كقول  
 القرآن هو اللفظ المذكور لا مدلوله لان هذا الدليل يقتضي ان القرآن تناول الكل وكل  
 بعض منه كما اشار اليه كلام العبد اه (وأقول) أراد ان ما اقتضاه هذا الدليل يخالف  
 لما حمل الشارع التعريف عليه من ان معنى القرآن عنده هو الكل وهذا تناقض وأنت  
 غيب بان قول الشارع الحق باعضائه مع ما قبله صريح في أن معنى القرآن هو الكل وان  
 كان الاحتجاج باعضائه وليس في هذا أدلة توضحه على تناول القرآن لكل وكل بعض منه  
 وأما تقرير الدليل الذي خرج هذا مخرجه بما ذكره فغير لازم بل ولا مطابق لكلام الشارع  
 الذي يمكن تقريره بما وافقه بان يقال ان القرآن من حيث ابعاضه أو ان ابعاض القرآن أحد  
 الأدلة والاحتجاج اعلمهاو باعض اللفظ فيكون القرآن عبارة عن اللفظ فتأمل ولا تغفل  
 (قوله وانما حسدوا القرآن مع تشخصه) اعترض الكوراني ما ذكره من تشخصه حيث  
 قال واعلم ان القرآن والكتاب لفظان مشترك كان بين المعنى القائم بذاته تعالى وهو صفة تنافي  
 السجود والا فتميز بين اللفظ المتاوعى السنة العبادات والحادث وعلى الأقل كل منهما علم  
 شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثاني علم جنس لاختلاف الحال وهي السنة العبادات  
 او لاختلاف الحال ينافي التشخص لان المياض القائم بالوقوع غير البياض القائم بالبلج بالارب  
 واللفظ حقيقة في كلا المعنيين والمنكر لاحدهما كالر لا تعداد الاجماع على ذلك ومن قال  
 بتشخصه بالمعنى الثاني يلزمه أن لا يكون ما يقرو به زيد وعمر وقراء ضرورة انتفاء التشخص وهو  
 باطل قطعاً اه (وأقول) قال في التلويح كالتوضيح على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن  
 هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرو به كل واحد منا  
 هو القرآن المثل على الرسول عليه الصلاة والسلام بلسان جبريل صلوات الله عليه ولو كان  
 عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثله لاعتنه ضرورة ان الاعراض  
 تشخص بعمالها وتعدد بتعدد الحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فانه  
 اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمر او غيرههما واذا تحققت ذلك فالعالم ايضا  
 من هذا القبيل مثلاً النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد وعمر وما اعتبر في جميع  
 ذلك هو الوحدة في غير الحال فعلى هذا التقرير الحق وهو ان القرآن ليس اسماً للشخصي  
 الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة بكون لقوله أي صاحب التوضيح في التنقيح على أن  
 الشخص لا يحدد تاريخاً بل ان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة  
 حقيقته الا بان يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان  
 يكون اصطلاحاً على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعبد بالاعتداد بالحال شخصياً ويحكم بانه

الحق باعضائه خلاف  
 المعنى بالقرآن في أصول  
 الدين من مدلول ذلك القائم  
 بذاته تعالى وانما حسدوا  
 القرآن مع تشخصه بما ذكر  
 من أوصافه

لا يقبل الحد لا متنازع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والفرام من آوله الى آخره ولا ينبغي ان  
الكلام في تميزه بالحقيقة وأما اذا قصد التمييز فيمكن ان يقال القرآن هو المجموع المتقول  
بمنزلة المحقق وازا كان كما خال الكشاف هو الكتاب الذي منتهى بار الله الرحمن في تفسير  
القرآن والتوضيح ببحثه عن احوال الكلم اعرابا وبناء اه كلام التلويح ومنه ينبغي ان  
قول الشارح مع تخصصه لا يلزم ان يكون متنازع ان القرآن اسم للشخص الحقيقي القائم  
بلسان جبريل خاصة بل يجوز ان يكون متنازع على ما هو الحق عند صاحب التلويح وغيره من انه  
اسم المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلقين وعلى هذا فوصفه بالتشخيص اما  
بناء على الاصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد الحال تخصصا مشترك  
الشخصي الحقيقي في انه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والفرام من آوله الى آخره  
أو بناء على الاول من التأويلين السابقين في كلام التلويح وحينئذ فحق مع تخصصه مع انه  
حكم التشخيص لعدم تعدده لا بحسب الحال ولعدم امكان معرفة حقيقته الا بالان يقرا  
من آوله الى آخره على ان القطع بالاطلاق على تقدير كونه اسما للشخصي الحقيقي القائم بلسان  
جبريل خاصة ممنوع فان كلام التلويح كالتوضيح وغيره صريح في اثبات التردد في ذلك  
بل قول الكمال ثم هل يعتبر في التسمية بالقرآن بالمعنى الثاني خصوص المحل كما قيل انه اسم  
لهذا المؤلف القائم بولسان آخر عنه الله فيه أولا يمتنع في التسمية الاخصوس الثالث  
الذي لا يختلف باختلاف المتلقين التخصيص الثاني الخ اه نص في ثبوت الخلاف في ذلك واعلم ان  
شيخنا محقق عصره الشريف الصفوي قال ان احكام العلوم كاحكام الكتب اعلام اجناس  
عند التحقيق وضعت لانواع اعراس تعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد  
يجعل اعلام شخص باعتبار ان التعدد باعتبار المحل يعدد افرادا واحدا اه (قوله لستيز)  
فان شيخنا العلامة قال العبد بعد ذكر حشد القرآن واعلم انه ان اراد تصور مفهوم لفظ  
القرآن فهو صحيح وان اراد التمييز فشكل لان كونه للاجهاز ليس لازما ولا من معرفة السورة  
فتوقف على معرفته فندوراه فقول الشارح ليعبر عما لا يسمى باسمه اشارة الى التمييز في التسمية  
لا التمييز في الحقيقة فخرنا مما قاله العبد فتدبر اه (وأقول) قد شرح المولى التساوي في  
العبد واعلم الخ بقوله يعني ان المذ كوفي معرض التعريف قد يكون تميزا او تميزا  
وتفسير المدلول للفظ ومفهوما ويصحي في فيه ايراد لفظ أشهر وذ كرام و ترتيب للاشتباه  
العارض وقد يكون غير الشيء الواحد بالتصور وله ويكون بالذاتيات أو بالوازم البينة المفيدة  
لذلك ولا يخفى ان كون القرآن للاجهاز مما لا يعرف مفهوما وله ورويه الا افراد من العلماء فلا  
يكون لازما ينافض لاه ان يكون ذاتيا لا يصلح لتعريف الحقيقة وتفسيرها بل مجرد تصوير  
مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاجهاز والسورة ونحو ذلك اه وتبه تصريح بان  
عدم كون الاجهاز لازما يحتاج الى ان يكون المذ كوفي معرض التعريف حال التمييز الحقيقية  
واحداث تصورها وان ذلك لا يتنافى كونه حال التفسير ومدلول اللفظ ومفهوما وله ذاتا في  
التلويح والحق ان الشخص يمكن ان يعجز عما يشاهد عن جميع ما عداه بحسب العقل فان  
ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير اه وحينئذ فراد الشارح تميز المعنى الذي هو مدلول لفظ

ليجرب مع ضبط كونه عمالا  
يسمى باسمه من الكلام  
مخرج من ان يسمى قرآنا  
بالقول على عدم الاحاديت غير  
الربانية والتوراة والانجيل  
مثلا والاهجار أى اظهار  
صدق النبي صلى الله عليه  
وسلم فادعوا الى الرسالة  
يجاز عن اظهار هذا المرسل  
اليسم من معارضة  
الاحاديت الربانية كحديث  
الحسين انا عند ظن  
صديقي الى آخره وغيره  
فالاقصار على الاجهاز  
وان اول القرآن لغز  
أيضا لانه يحتاج اليه في  
التفسير وقوله بسورة منه  
أى أى سورة كانت من  
جميع سور

القرآن مرة فهو مائة أي تعينته وتفسيره وهذا هو الصواب المطابق لقوله ليقترع على اسمي باسمه  
فانه مصرح بأن التعريف بأفاد تفسير القرآن الذي هو المدلول على عدمه من الكلام وهذا يتميز في  
المدلول لافي مجزئ التسمية وسيتقدم أن أراد الشيخ بقوله إشارة إلى التميز في التسمية انه لا يتميز  
بحسب المعنى فليس يصحح وما يحكمه عن العضد لا يدل له وذلك لما قيل في محققه تقدم عن المولى  
التفتازاني في شرحه من أن الذي نشأه العضد بتسمية الحقيقة أو أحداث تصورهما لا يتميز بمدلول  
اللفظ وتفسيره الذي هو مراد الشارح كما تقرروا وأقول العضدان معرفة السورة وتوقف على  
معرفة مقدمة السورة وتقدم منه المولى التفتازاني بأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل  
قرآنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل قال ولهذا احتاج المصنف بعض ابن الحاجب إلى  
وصف السورة بقوله منه فتمام اه وان أراد به تميز مدلول اللفظ وتفسيره فهو صحيح لكن هذا  
يتميز في المعنى لافي التسمية ففي التعبير عنه بأنه يتميز في التسمية غاية التعسف فليست امل قوله حكاية  
لاقل ما وقع به الاجاز اصادق بالكثرة اعترضه شيخ الاسلام حيث قال هو في الحقيقة حكاية  
لكل ما يقع به الاجاز من السور لاقل سورة منه ثم هو لازم له وعلى ما قلنا فلا ينسب أن يقول  
وهو الكثرة لا لصادق به اه (وأقول) لا يخفى عدم ورود هذا الاعتراض لأن كلام الشارح  
فيما وقع به الاجاز وأقل ما وقع به السورة لانه وقع بكل القرآن وبعشر سور منه وبسورة منه كما  
بين ذلك السكال والسورة التي وقع بها الاجاز أعظم من الكثرة وصادقة بها ولم يقع الاجاز  
بخصوص الكثرة بل بما يصدق بها فلا غبار على قوله حكاية لاقل ما وقع به الاجاز أي لاقل الأمور  
الثلاثة التي وقع بها الاجاز بها وهي القرآن وعشر سور منه وسورة واحدة منه وذلك الأقل هو  
السورة أي أي سورة منه وهي صادقة بالكثرة وليست تقسم الكثرة اذ لم يقع الاجاز بها  
بخصوصها بل بالسورة التي هي أعظم منها وصادقة بها كما تقرروا وكان مني اعتراضه انه فهم أن  
مراد الشارح بقوله حكاية لاقل ما وقع به الاجاز انه حكاية لاقل السورة التي وقع بها الاجاز  
وهو ممنوع بل انما أراد بالقل السورة مطلقا وأقلية بالنسبة لكل القرآن ولعشر السور منه  
الذين وقع التحدي به ما أيضا فان قلت المصنف ممنوع بل وقع التحدي بدون السورة أيضا بقوله  
فليأتوا بحديث مثله كما ذكره شيخ الاسلام بعد ذلك وقال وعلى التحدي بدونهما جرى البرماوى  
قلت بالشارح أن يقول ان التحدي به في هذه الآية ان لم يكن ظاهرا في كل القرآن لما لا يخفى  
من انه المتبادر من طلب الاثبات بالحديث الموصوف بماثلة للقرآن أمكن جملة على أحد الثلاثة  
المذكورة فلم يتحقق وقوع التحدي بمادون السورة وان كان في حكمها اذا كان قدرها كما  
سبق في فليتامل (قوله ومثلهما فيه قدرهما من غيرها) قال شيخ الاسلام أي في عدد الآيات لافي  
عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونهما يوافق قولهم الاجاز انما يقع بثلاث آيات وذلك  
قدر سورة قصيرة وقال البرماوى انه لا يقع بالآيتين وبآية وسابق أيضا حاه اه (وأقول) قد  
يشكل كون الثلاث الآيات قدر سورة الكثرة على القول بان السورة آية من كل سورة كما  
تقدم اذ الكثرة على هذا أربع آيات لثلاث فقرها الاربع للاثلاث ويحاج بان المراد  
قدر ما عدا السورة منها فليتامل (قوله وفائدة) كما قال دفع اسم العبارة قال شيخنا العلامة قد  
يقال من فائدة النصيص على أن القرآن اسم لكل دون ابعاضه كما مر اه (وأقول) كلامه

حكاية لاقل ما وقع به الاجاز  
الصادق بالكثرة اقصر  
سورة ومثلهما فيه قدرهما من  
غيرهما بخلاف مادونهما وفائدة  
كما قال دفع اسم العبارة  
بدونه أن الاجاز بكل القرآن  
فقط

لا ينافيه بما حقه بان يراد ان من فوائده ذلك وهو ذا باعتار عبارة الشارح المذكورة  
 وأما عبارة المصنف وهي قوله في منع الموانع مانعه وقولنا بسورة منه من جهة النسل الثالث  
 والمعنى ان الابعاز واقع بسورته فانما لا طلقنا المتزل للابحاز لاوهم ان الابعاز بكه وليس  
 كذلك اه ففى ايه عن ايهام حصر الفاتدة في دفع الابهام على اننى في ان هذا القيد يقيد  
 النصيص على ما ذكره نظرنا لصدق التعريف معه على نحو ذلك القرآن ورهيه اذ به صدق قد  
 الابعاز بسورة منه على ذلك ضرورة ان في ابعاضه السورة رأيت المولى المتفان الى اورد ذلك  
 ودفعه حيث قال فان قيل التفسير الاول يعنى لقوله بسورة منه وهو ان لا يعتبر فيه حذف  
 احترافا عن الجمل على حذف النصف أى من جنسه في التمام وعماق الفائدة لا يحسن المهور  
 الشخصى بل يعم كلاه الابعاض المتخللة على سورته قد كالتصنيف مثلا قلنا قد اشار الى دفع  
 ذلك بقوله فان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق  
 على النصف الاول مثله ان الكلام المتزل للابحاز بسورة منه فتأمل اه ولا يخفى على المهتم  
 ان عدم صدق ما ذكره على النصف الاول ان كان مبنيا كون المراد أى سورة كانت من كل  
 القرآن غير مختصة ببعض كما هو ظاهر جوابه اوصريه حيث به الى الدفع بقوله فان التحدى اعم  
 فهذا تكلف مخالف للظاهر من قولنا بسورة منه وهو ظاهر فانه لا يشهد من قولنا كون السورة  
 من كل القرآن غير مختصة ببعض أى منه وان كان مبنيا ما اشهر بالمحصر من قوله انه الكلام  
 المتزل للابحاز بسورة منه أى الذى لم ينزل للابحاز بسورة منه الا هو اذ لا يصدق على النصف  
 الاول انه الذى لم ينزل للابحاز بسورة منه الا هو لانه في غير آيينا كالنصف الثاني فيشوجه  
 عليه انه حينئذ لا يصدق على الكل اذ لا يصدق عليه انه الذى لم ينزل للابحاز بسورة منه  
 الا هو لانه في ذلك في غيره ايضا ككل من نصفيه بخصوصه وعلى التقديرين ففى تنصيص مع  
 ذلك فليتأمل (قوله وبالتعبيد تلاوته أى ابدأ ما نسخت تلاوته كما قال) قال شيخنا العلامة عليه  
 نظرا ما لا تلاوته أى ما نسخت تلاوته ببعض الابعاض كلها خارجة بسورة منه كما ترى كلام  
 العبد وما تأمينا فلان القيد المحرر له وهو قوله ابدأ يقتضى ان لا يثبت القرآن لشيء من اجانه  
 صلى الله عليه وسلم بل وان ينسخ طلب تلاوته فلا يكون طلبه ابدأ وما تأمينا فلان القيد  
 لاخرجه وهو التعبيد تلاوته ابدأ ان عاد ضمير تلاوته الى اللفظ المذكور باعتبار تلاوته وقد  
 علمت انه واقع على الكل فالاحتمار اذ لفظ منزل للابحاز بسورة منه لم يتعبد بتلاوته وهو  
 قاسم لانتقائه واماليان فيكون مستغنى عنه وان عاد اليه باعتبار ابعاضه كان الاحتمار اذ  
 لفظ منزل للابحاز بسورة منه وبعض منه غير متعبد بتلاوته ابدأ الا عن هذا البعض كما قال اه  
 (وأقول) اما الاول لجوابه ان الابعاض التى قصد المصنف اشراجها قسمان احدهما ما انتهى  
 عنه انه للقرآن ويثبت انه بعض القرآن وهذا هو الابعاض التى لم تنسخ تلاوته اذ يعلم ان  
 المقصود اشراج هذه عن كونها القرآن لاجن كونها بعض القرآن وان خرجها به بسورة  
 منه على نظري خروج جميعه اذ لا تقدم يانه والبحث فيه مع البعد وثانيه ما انتهى عنه  
 الامر ان وهذا هو الابعاض (المسوخة) التلاوة وهي من الجهة الاولى أى كونها القرآن  
 شارجة بما خرج به القسم الاول وهو ظاهر وامام من الجهة الثانية أى كونها بعض القرآن فلا

وبالتعبيد بتلاوته أى ابدأ  
 ما نسخت تلاوته كما قال  
 منه الشيخ والشيخة اذا  
 زينا فارجه وهما البنية قال  
 عروضى الله تعالى عنه فانادى  
 قرأناه وراء الشامى وقبره  
 وللعاجلة في التعبير الى  
 اشراج ذلك

يخرج مما خرج به القسم الاول كالايجتي اذ يصدق على مجموع القسمين اللفظ المنزل للاعجاز  
بسورة منه فلا يخرج مجرود ذلك لا يقال بل يخرج به اذا اريد الاعجاز بالانتماع ذلك اذ نسخ  
التلاوة لازيل اعجاز المنسوخ اذ لا غتمه محالها كالايجتي فذلك انخرجها المصنف بما زاد  
اعني قوله المتعبد بتلاوته لكن بواسطة اخراج المجموع المركب مما نسخت تلاوته وعمل نسخ  
وبين ذلك ان ذلك المجموع يصدق عليه ما قبل ذلك القيد فلا بد من اخرجه بذلك القيد ومن  
لازم اخرجه اية اخراج البعض المنسوخ منه عن كونه بعض القرآن اظهروا ان لا منشأ لخروج  
ذلك المجموع الا خروج ذلك البعض لانه المنفي عنه بالذات قيد التعبد بتلاوته وانتفاءه عن  
المجموع انما هو بواسطة انتفاءه عنه اذ المركب من الشئ وغيره غير ذلك الشئ كما تقر في  
محله لا يقال لانسلم انتفاءه عن المجموع بل المجموع المتعبد بتلاوته بعضه متعبد بتلاوته وانتفاء  
الشئ عن المركب من الشئ وغيره ليس كلما كما يعلم من محله لا نقول بل لوصح ذلك هنا ان  
مجموع القرآن وكذا زيد مثلا متعبد بتلاوته وهو باطل قطعا على ان لنا ان نستغنى عن ذلك  
بجعل قوله بتلاوته على حذف المضاف اى بتلاوة ابعاضه اى جميعها كما هو المتبادر من الاضافة  
وبسبب ذلك فلا غبار على خروج ذلك المجموع بذلك القيد المستلزم خروج البعض المنسوخ عن  
البعض على ما بين ظاهر ان كلام المجموع وبعضه المنسوخ خارج بهذا القيد وانما اقتصر  
على بيان خروج بعضه المذكور لانه المقصود بالذات بالخروج وهو منشأ خروج المجموع وان  
الغرض في الاخراج بهذا القيد وما قبله من قوله بسورة منه مختلف اذا الغرض في الاخراج بما  
قبله هو الاخراج عن كونه القرآن وان كان بعضا في الاخراج بهذا هو الاخراج عن كونه بعضا  
ايضا ولما توهم الشيخ اتحاد الغرض في الموضوعين اعترض بان ابعاض كلها خارجة بقوله  
بسورة منه وفاته ان هذا مبني في الاخراج عن كونه القرآن لانه كونه بعض القرآن فان قيل  
لا حاجة الى الاخراج عن الكون بعض القرآن بل يكفي الاخراج عن الكون القرآن لان المقام  
مقام تعريف القرآن بالمعنى العلى لا تعريف ابعاض القرآن ولا تعريف المعنى الجنسى  
الشامل للابعض فان اما ولا يغير دنى الحاجة امر آخر واما هذا الاعتراض مع انه وان لم يمتحج  
به فهو امر مستحسن فانه زيادة فائدة ومما يؤكده استحسانه ان في تغيير ابعاض زيادة في تميز  
المجموع الذي التعريف لتمييزه واما ثانيا فلا نسلم انتفاء الحاجة مطلقا فان المقصود بالتعريف  
تميز القرآن لتبني له احكامه والاحكام ثابتة لابعاضه ايضا وان شاركها في بعض الاحكام  
كما لا يحتاج في نسخ التلاوة وكفى بذلك حاجة بل زيادة تميز المجموع بتمييز ابعاضه حاجة ايضا  
اذ ما لم تميز ابعاضه لم يميز هو غيرا كما لا و كمال التميز مما يعتد به كالايجتي فان قيل ما ذكرته من  
كون المقصود بهذا القيد اخراج البعض المنسوخ عن الكون بعض القرآن يتناقض قول  
الشارح عن ان يسمى قرآنا قلت لانه علم المناقاة بل وان اريد يسمى قرآنا ولو في الجملة بان  
يسمى بعض قرآن او يسمى قرآنا في ضمن الجملة فان قيل لم سكك الشارح عن خروج ابعاض  
عن كونها القرآن بقوله بسورة منه قلت يجوز ان يكون لظهور ذلك واما الثاني فخرابه لا اناسلم  
بطالن هذا الملازم الا لا محذور في عدم ثبوت اسم القرآن بهذا الاصطلاح للمجموع في حياة  
النبي عليه الصلاة والسلام لانه ثابت له بغير هذا الاصطلاح والتحدو رانما هو عدم ثبوته على

الإطلاق ومن ادعى محذورية ذلك فعله إثباته بطريق صحيح صريح عقل أو نقل وعما قطع  
 بانتفاء المحذورية ويطلق تلك الشيخ بهذا الوجه ثبوت هذا اللازم بدون هذا السيد أيضاً  
 وذلك لما ينبغي أن يسمى القرآن على هذا التعريف هو المجموع المنزل للأعجاز بسورة منه  
 دون إتمامه كما تقرر مع اعتراف الشيخ بذلك ومعلوم أنه لا يعلم وجود هذا المجموع إلا بوقائه  
 عليه أفضل الصلاة والسلام أنما دام ما يجوز أن ينزل عليه بعض منه فهذا الذي أورده  
 الشيخ على زيادة المصنف هذا المصنف ورد مع عدم الزيادة أيضاً فتدبره على أن كلام الأئمة  
 صريح بعدم محذورية ما ذكره فقد قال في التلويح ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند  
 الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث أنه دليل على الحكم  
 وذلك أنه لا مجموع القرآن فاحتاجوا إلى تحصيل صفات مشتركة بين السك والجزء منه فثبت  
 بهما ككونه مجزئاً منزلاً على الرسول مكتوباً في المصاحف منقولا بالتواتر فاستبرق في تفسيره  
 بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والأعجاز لأن الكتب والنقل ليس من  
 الوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتب  
 والنقل لأن المصنف تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم أعلم بقوته  
 بالنقل والكتب في المصاحف ولا ينقل عنه ما في زمانهم فهم ما بالنسبة إليهم من أمين الوازم  
 وأوقعه أدلة على المقصود بخلاف الأعجاز فإنه ليس من الوازم البيئة ولا الشاملة لكل جزء  
 إذا مجزئاً واردة أنه قد ارهاق اه وفيه كما نرى نصريح بأن بعضهم اعتد به ما لا يصدق  
 عليه في زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام وهو البعض الأخير الذي اعتبر الكتب والنقل وأزا  
 ولم ينقشه في ذلك ولا أورده عليه أنه يلزم خروج القرآن في عهده على الله عليه وسلم وذلك لأنه وإن  
 خرج باعتبار هذا الإطلاق ليس بخارج مطلقاً والمحدود وأما ما هو خروجه مطلقاً لا باعتبار بعض  
 الاطلاقات كما تقدم فاعرف ذلك لا ياتل ما يرد على الشارح أنه رتبة المظهر تعريف المثلث الاتي  
 للعصاة تقييد بعضهم بالموت على الإيمان فلا يلزم أن لا يسمى الشخص بها بإحاطة حياته ولا  
 يقول به أحد وهذا أظهر ما هنا فإنه يلزم على التقيد بالتعدي بل لا ومة أن لا يسمى المجموع قرآناً في  
 حياته عليه الصلاة والسلام لا حقال نسخ التلاوة فلم يفرق بين الحلين لا ما تقول لأن اللازم على  
 التقيد ثم انتفاء التسمية مطلقاً بخلافه فلما لا انتفاء التسمية باعتبار هذا الإطلاق لا مطلقاً  
 كما تقرر وفي الحقيقة لم يفرق بينهما لما قال ثم ومن زاد من متأخري المحدثين كالأهالي في  
 التعريف ومات وماتاً لا احتراز عن ذكر أي من مات بعد رتبة أراد تعريف من يسمى بها  
 بعد انقراض العصاة لا مطلقاً واللازمة أن لا يسمى الشخص بها بإحاطة حياته ولا يقول بذلك  
 أحد اه وصاحبه أن قيد الموت على الإيمان ليس معتبراً في العصاة مطلقاً بل في بعض  
 الاطلاقات وهذا على وفق ما هنا من أن قيد التعبد ليس معتبراً في القرآن مطلقاً بل في بعض  
 الاطلاقات قلنا مل وأما الثالث فجوابه باختيار الشق الأول أعني عود صغير تلاوته إلى اللفظ  
 المذكور باعتبار نفسه قوله فاما الاحتراز الخ قلنا فاختار أنه للاعجاز والمذكور قوله وهو فاسد  
 لانتفاء قلنا لأن انتفاء بل هو موجود وهو المجموع المركب مما نضحت تلاوته وبما لم تنسخ  
 تلاوته كما ينه فبما سبق مما لا مزيد عليه وباختيار الشق الثاني أيضاً أعني عود التبرأ به

باعتبار ابعاضه قوله كان للاحتراز اذ قلنا قد بينا فيما سبق بما لا مزيد عليه أنه للاحتراز  
ابتداء من اللفظ المنزل المذكور الذي هو المجموع المركب مما نصحت تلاوته ومما لم تنسخ تلاوته  
وأنه بواسطة الاحتراز منه كان للاحتراز عن هذا البعض لأن إخراج ذلك المجموع إخراج ذلك  
البعض لأنه منشأ إخراج المجموع وأنه ليس المراد بكونه للاحتراز عن هذا البعض أنه للاحتراز  
عنه ابتداء كما هو عليه الشيخ بل أنه للاحتراز عنه بواسطة الاحتراز عن المجموع المذكور وعلى  
باحسان التامل (قوله زاد المصنف) قال شيخنا العلامة قد علمت أن هذه الزيادة مع القيد الذي  
زاده الشارح غير محتاج اليها في إخراج ذلك وأنه ما يوجب فسادا فالصواب إسقاطهما كما  
فعل الغير والله الموفق اهـ (وأقول) قد بينا أن الزيادة مع القيد الذي زاده الشارح محتاج  
اليها في إخراج ذلك وأنه لا يفتى عنهم في إخراج ما ذكره بدور منه كما هو عليه الشيخ لأن  
الإخراج بذلك القيد انما هو عن الكون القرآن لأن الكون بعض القرآن والإخراج بهما  
انما هو عن الكون بعض القرآن وإن زيادتهما لا يوجب فسادا وإن ما زعمه الشيخ محذور  
ليس محذورا وأنه أيضا لازم على تقدير إسقاطهما كما سمعت ذلك كله واختصا فيما سبق فالصواب  
إثباتهما لإسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق فأحسن التامل ولا يهولنك ما هو به الشيخ  
(قوله وليس منه أول برامة) أقول هلا قال إجماعا كما قال فيما قبله فإن النووي نقل في مجموعه  
إجماع المسايين على هذا وقد يجاب باحتمال أن الشارح تردد لاطلاعه على نحو خلاف أو طعن في  
الإجماع (قوله لا ما نقل أحاد على الأصح) فيه أمور \* الأول أن المراد لا ما نقل أحاد غير  
البسلة بناء على أنها نقلت أحاد البسج العطف بالألف شرطه أن لا يصدق أحد ما قطع على  
الأخر \* والثاني أن قضية تصحيح عدم قرآنية ما نقل أحاد حتى يحجب الحكم ويصرح به  
ما يأتي عن القاضي من نسبة القرآنية حكما للمقابل بخلاف البسلة فإن الصحيح قرآنيها حكما إذا  
قلنا بعدم نواترها وقد يفرق بأن أدلة قرآنيها وإن ثبت نواترها أهم وأقوى كما يعلم مما ساقى  
\* والثالث قال المذكور في ما نقل أحاد ليس يقرآن قطعا لا انعقاد الإجماع على أن النواتر شرط  
في إطلاق لفظ القرآن والإجماع على أحد قولي العصر الأول بلحق القول الآخر بعدم  
كالإجماع على بيع أم الولد فقول المصنف على الأصح كان الواجب عدم ذكره مع أنه لم يذكر  
الخلاف أحدية تدبه وقد نقل الامام المنقذ على كمال دينه وعلمه العالم الرباني النووي  
اتفاق الفقهاء على أن من قرأ بالشاذ بكتاب ولا يجوز القراءة فيه في وقت من الأوقات ومن  
الشارحين من قال أنه كان متواترا في العصر الأول لعدالة نقله ويكنى التواتر فيه قلت ليت  
شعري من نقل أنه كان متواترا أو أي عدل نقله اهـ أما ما زعمه من أنه كان الواجب عدم ذكر  
قول المصنف على الأصح وأنه لم يذكر خلاف أحدية تدبه فهو زيف من الكلام وهباء منثور  
من القول لا يعاب به ولا يلتفت إليه اذ من المشهور والمأثور أن من حفظ بحجة على من لم يحفظ  
خصوصا والنقل هو المصنف ذلك الخبر العمد في النقل المجمع على سعة اطلاعه وإحاطته في  
هذا الفن مع امامته وأمانته على أن هذه المنازعة ليست له بل أخذها من الزركشي وغيره إلا  
أن الزركشي عقبها بقوله ثم رأيت الخلاف مصرحاً به في كتاب الانتصار للقاضي أبي بكر فقال  
ما نصه وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين يجوز إثبات قرآن وقراءة حكما لا علماً بخبر الواحد

زاد المصنف على غيره  
المشعد بتلاوته وإن كان  
من الأحكام وهي لا تدخل  
الحدود (ومنه) أي من  
القرآن (البسلة) أول كل  
سورة غير برامة على الصحيح  
لأنها مكتوبة كذلك بخط  
السور في مصاحف الصحابة  
مع مبالغتهم في أن لا يكتب  
فيها خاليس منه مما يتعلق به  
حتى النقط والشكل وقال  
القاضي أبو بكر الباقاني  
وغیره ليست منه في ذلك  
وانما هي في الفاتحة لا بدء  
الكتاب على عادة الله في  
كتبه ومنه سن لنا ابتداء  
الكتب بها وفي غير الفاتحة  
للفصل بين السور قال ابن  
عباس رضي الله عنهما كان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم  
لا يعرف فصل السورة حتى  
تنزل عليه بسم الله الرحمن  
الرحيم رواه أبو داود وغيره  
وهي منه في أثناء سورة البقرة  
إجماعا وليس منه أول  
برامة لتزولها بالقتال الذي  
لاتناسبه البسلة المناسبة  
للرحمة والرق (لا ما نقل  
أحادا) قرأنا كما ينام ما في  
قراءة السارق والسارقة  
فاقطعوا أيمانهم فانه ليس  
من القرآن (على الأصح)  
لأن القرآن



دون الاستخانة وكره أهل الحق ذلك وامتنعوا منه اه فلو لم يكن المصنف سنده في اثبات  
 الخلاف الاخذ كفي وأما قول العراقي الظاهر أن القاضي أبابكر إنما أراد مسئلة البسالة  
 خاصة ولهذا قد ما ذكره بسالة حكما لا علمه فلا يكون سلفا للمصنف في حكاية الخلاف على  
 الاطلاق ولعل المصنف اتقى ذلك من الخلاف في أن الموقوف يجب الوالد على أن يكون قرأ ما  
 هل يكون حجة اجرائه يجري الاخبار أرم لا فان الخلاف في ذلك معروف وأما في بسالة قراءة  
 اه فهو ممنوع منعلا لاختلافه لما نقل وأما قوله وقد نقل الامام المتفق على كمال علمه وبنيه الخ  
 بخوابه من وجهين أحدهما أن المصنف لا يعلم هذا الاتفاق لسوء الخلاف عنده وأما في  
 نقله هذا الاتفاق بأبعد من رد فخر الاستوى نقله الاتفاق في مسائل لا تخص من القروع  
 وإثباتهم الخلاف فيها والثاني أنه أن المراد أكثر الفقهاء أو القسمة والقائلون بأن ذلك ليس  
 قرأ ما يحكمه الموافق لقول الشارح الاتقى قول المصنف ولا يجوز التفرقة بالشأن ما فيه  
 على الاصح المتقدم الخ وأما قوله من الشارحين من قال الخ فهو أدل دليل على فساد تصور  
 فانه نسب لبعض الشارحين المذكور والمراد به هو الحق المحلى المتفق على أنه ما شرح هذا  
 الكتاب سواء أنه وجه هذا القول الثاني أن ما نقل أحادا كان متواترا في العصر الاول وأن  
 بعض العدول نقل انه كان متواترا كما نصح بذلك عبارة المذكور في الآية قوله فيما ليس  
 الشارحين من قال الى قوله فليت شعري من نقل انه كان متواترا وأي عدل نقله وهذا خطأ  
 صريح وظلما فصح فان عبارة الشارح المذكور مصدرة بأن هذا هو واسم تدلال القول  
 الثاني ولم يرد ذلك الشارح على حكاية عنده وأما ليس معنى قوله له ما نقله حكاية إن بعض  
 العدول نقل انه كان متواترا في العصر كما أنطأ الكوراني في فهم ذلك خطأ شيئا بل معناه أن  
 الناقل للاستاد المذكور قد قرأنا عدل وعد الله تقتضي أنه لولا انه كان متواترا في العصر الاول  
 ما نقله قرأنا لا نقله قرأنا مع عدم وجود شرطه من التواتر المذكور في باقي عدل الله ولا غير على  
 شيء من هذا الكلام وهو في غاية الظهور ومن عبارة الحق كما لا يخفى على من وقف عليه ما من  
 ذوى العقول والرايع أن الوجه وروى أن البسالة قرأنا حكما لا قطعاً ووجه النزوي في شرح  
 المذهب وقال كعبه لو كانت قرأنا قطعاً للكفراناً فيها وهو خلاف الاجماع اه ومعنى الحكم كما  
 قاله الماوردي انه لا تضع الصلاة الايم في أقل الفاتحة وقضيته انه لا يثبت له امن الحكم  
 سوى عدم صحة الصلاة وقتها لكن قضية تخيلهم الاذكار القرآن التي تحصل للجنب لا بقصد  
 قرآن سرهما عليه بفصد القرآن كغيره من القرآن وقياس ذلك سرمة مسماه على المحدث وقد  
 يستعمل تصحيح قرأنا مع تصحيح عدم قرأنا ما نقل أحاد مع اشترائه ما في النقل أحاد وقد  
 يفرق بأن المتنازع بامور منها ما احتج به الشارح على قرأناهم أو سبأني عن العهد انه بقصد  
 القطع بالقرآنية ومنها أن الأحاد كجاءت على قرأناهم ادلت على اثبات أحكام القرآنية لها كما  
 صح انه عليه أفضل الصلاة والسلام أمر بقراءة الفاتحة في الصلاة وعدت حاسب آيات وعدت  
 بسم الله الرحمن الرحيم آية منها بخلاف ما نقل أحاداً فانه وإن ذلك الاستحاد على قرأناهم لم يمدل  
 على ثبوت أحكام القرآن له بمعنى أنه لم يمتنع من شيء من خصوص أحكام القرآن ونسبته اليه  
 وقد قال الشيخ به الدين بن عقيل الذي يظهر أن اثباته قرأنا لا يكون الا بقطع كغيره ويجوز

كونه خبر الواحد الذي استفت به القرائن وهو اجماعهم على كتابته في المصاحف كلها قبل  
القرآن وعدم تكفيرنا فيها لكون القطع ناشئاً عن ثبوت الخبر المحفوظ بالقرآن وهذا يحصل  
للتأني ١٠ وقضية أنه لو حصل له كسر بنقه وكلامهم كالصرح في خلافه وفي التلويح  
المشهور من مذهب أي حنفية رحمه الله على ما ذكر في كتب كثير من المتقدمين أنهم ليست من  
القرآن الاماوات اربع آية من سورة النحل الا ان المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح من المذهب  
أنها في أوائل السوراية من القرآن أثبت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت في المصحف  
بخط القرآن من غير انكار من السلف ١١ وفي بعض حواشيه قوله بدليل أنها كتبت في  
المصاحف بخط القرآن من غير انكار يعني مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى  
لم يثبتوا أمين ومنع قوم اهل البيت أيضاً من مجرد ما ذكر لا بدل قطعاً على المطلوب ما ينضم اليه  
المبالغة المذكورة فان قيل ومع ذلك لا يقيد القطع بل الظن أيضاً صرح به ابن الحاجب وشرح  
كلامه قلنا ذهب الشارح المحقق يعني العسدي الى أنه قطعي لأن العادة تقتضي في مثله بعدم  
الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أوية كره على كاتبها ولو نادرا ١٢ ثم قال في التساوي وعدم  
تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النحل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث يخرج  
كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير ١٣ وفي حواشيه  
المذكورة هذا جواب عما يقال لو كان قرأنا لوجب انكار من أنكر قرأته لانه انكار  
للهامى كمنكر قرأ آية الباقى ومنكر أحد الاركان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع  
على عدم الاكفار وتقرير الجواب أن انكار القطعي انما يكون كثيراً اذ يستند الى شبهة  
قوية بحيث يخرج الحكم من حيز الوضوح الى حيز الاشكال وههنا كذلك لقيام الأدلة من  
العارفين في زعمها ١٤ ومن ههنا يظهر تركبة عدم وصف المصنف السجدة بأنها نقلت أحاداً  
وان كان الجهور على ذلك كما تقدم لانها لما امتازت تلك المواضع المناسبة للتواتر بل اتفق في معناه  
لم يسخن وصفها بما ذكر وتنفذ في الاسلوب إشارة الى أنها لم تثبت بمجرد الأحاد فليست  
قال في التلويح فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم  
هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فبأى الأمر يكذبان  
عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كبرت للفصل والتبرك وليست  
بآية من شيء من السور وجاز كبرها في أوائل السور لانها ثابتة ونقلت كذلك بخلاف من  
أخذ يلحق بالمصنف آيات مكررة مثل أن يكتب في أول سورة الحمد لله رب العالمين فانه بعد زينة  
أو يحذفها ١٥ وقوله آية واحدة من القرآن وليست بآية من شيء من السور يقتضي أنها  
لا تضاف الى شيء من السور بخصوصه سواء القائمة وغيرها وان لم تعد سورة فليست (قوله  
لا يجازه النام الخ) فهو من الامور الجببة الغريبة ومثل ذلك مما توفى الدواعى على نقله  
نواراً (فان قيل) سباني أن من المقطوع تكذيبه ما نقل أحاداً توفى الدواعى على نقله نواراً  
خلافاً لرافضة فكيف ساغ لقبال الاصح التسليم بالاحاد هنا (قلت) له عليك في ما توفى  
الدواعى على نقله نواراً نقله كذلك في الاثداء وسباني ثم يؤيد الاكفاء بذلك وقوله بعدالة ناقله  
على نقله جلا يعني ان عدالة يقتضي أن لا يتقل على وجه القرآنية الا ما ثبت قرآنيته انقل

لا يجازه النام عن الايمان  
بمثل أقصر سورة توفى  
الدواعى على نقله نواراً  
وقيل انه من القرآن خلا  
على أنه كان متواتراً في العهد  
الاول بعدالة ناقله ويكتفى  
بالتواتر فيه

ما لم تثبت قرآنيته معصية لاسحاب العدة ولا تثبت القرآنية الا بالتواتر ولولا أنه ثبت عنده  
 تواتره ما قلناه (قوله والقرآآت السبع متواترة) أقول لم يستدل عليه الشارح لظهوره  
 واعتراف كل أحديه (قوله قيل يعني قال ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الاداء) فيه أمران  
 الأول قال الكوراني ذهب الشيخ ابن الحاجب الى أن ما كان من قبل الاداء ليس متواترا  
 وشبهته ما قلنا عنه بعض المحققين من أئمة المتأخرين مقدار المذوذ والتخفيف لا يمكن ضبطه لأن المذوذ  
 المختلف فيه مثلا بأنه مقدار ألفين أو ثلاث أو خمس وهذا لا يمكن ضبطه من قرآنه صلى الله  
 عليه وسلم وليس هو مثل ذلك وملاك وسراط وصراط وما ذكره الشيخ ابن الحاجب واختاره  
 المصنف مردود لأن نقله مراتب المذوذ والامالة وغيرها هم نقله أصل القرآآت وهم عدد التواتر  
 في كل عصر وانقسم معتزف بذلك وإذا كان الأمر على ما ذكره ذلك الشبهة ساقطة لأن ضبط  
 كل شيء بحسبه ولا يكلف بما في فوق الوسخ والقله التي بلغت حد التواتر إذا قالوا المذوذ امره  
 قدر ثلاث ألفات ونقل على الوجه المذكور عدى راسد عصر ثبت ذلك عندنا قلنا وصراط  
 الجزم بأنه قرآن كسائر كلماته المتفق عليها وأما القارئ فهل يمكنه الاتيان بذلك القدر من غير  
 نقصان وزيادة ذلك أمر لا يتعلق بنا اذ الكلام في كونه معسوما كونه من القرآن تواتر الآتي  
 أن زيدوا وعرضا حل يقدرون على قراءته كما نزل به جبريل هذا مما لا ريب فيه اه (وأقول) بما  
 يجعل سقوط جميع ما أطال به وقوة شبهة ابن الحاجب المذوذ كونه كاد على علم المقادير  
 مراتب المذوذ أمر لا يضبطه السماع عادة بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان بل هو أمر اجتهادي  
 وهذا مما لا اشتباه فيه على عاقل وقدر شرط في التواتر أن لا يكون في الاصل عن اجتماع متاقل  
 ذلك حتى التامل لعدم سقوط قوله لأن نقله مراتب المذوذ والامالة الخ لأن كون تلك المذوذ عدد  
 التواتر مما يشهد اذ يمكن ذلك المشو في الاصل عن اجتماع وقد بان انه في الاصل عن اجتماع  
 في ضبط مقدار وهو مانع من ثبوت التواتر وسقوط قوله لأن ضبط كل شيء بحسبه الخ لانه ان  
 اراد ان ضبط ذلك هنا على وجه التقريب بحسب الطاقة على ما يدل عليه قوله ولا يكلف بما فوق  
 الوسخ فهذا الدليل لابن الحاجب لاعلمه لأن هذا لا يقيد القطع بأن هذا المقدار بعينه قراءة  
 النبي صلى الله عليه وسلم عواذ المذوذ ذلك لم يثبت تواتره وان أراد أن ضبط ذلك بوجه يتناسبه  
 ويليق به قلنا لا يمكنه بالاجتهاد وهو مانع من ثبوت التواتر (فان قلت) قد يتصور في الطبقة  
 الاولى القطع بضبط ما معتمدى النبي صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي صدر منه من غير  
 تفاوت بوجه بأن تعرض عليه ما سمعته منه وتكرره عرضه الى أن يخبرها بضبطها الله من غير  
 تفاوت قلت نعم يمكن ان يتصور ذلك لكنا نقطع بأنه لم يقع بل لو فرض وقوعه لم يقصد اذ لا يتأتى  
 نظيره في بقية الطبقات فان الطبقة الاولى لا تقدر عادة على استمرار ضبط ما قرأه عليه صلى الله  
 عليه وسلم ولو سلم فلا يقدر عادة على القطع بان ما نقله عم الطبقة الثانية على الوجه الذي أقر  
 عليه صلى الله عليه وسلم بعينه على ان نسبة اختيار ما قاله ابن الحاجب الى المصنف بخارعة  
 واضحة لانه ان أراد انه اختاره في هذا الكتاب فبطلان ذلك مما لا يخفى فانه انما حكاه بصيغة  
 القريض المشعور بمرده فكيف يكون محتاراه وان أراد انه اختاره في غيره هذا الكتاب فهو مع  
 كونه مما لا يليق بالاختصار على الجزم به في مقام شرح عبارة هذا الكتاب كما لا يخفى باطل

(و) القرآآت (السبع)  
 المعروفة لقراء السبعة أبي  
 عمرو ونافع وأبى كسب  
 وعاصم وحامص وجندب  
 والكسائي (متواترة) من  
 النبي صلى الله عليه وسلم البنا  
 أي نقله اعنه جمع يتبع عادة  
 تواترهم على الكذب لثباتهم  
 وحكم جرا (قيل) يعني قال  
 ابن الحاجب (فيما ليس من  
 قبيل الاداء) أي نماهون  
 قبله بأن كان هيئة للفظ  
 يتحقق بدونها فليس متواتر  
 وذلك

(كامل) الذي زيد فيه متصلا  
ومنفسه سلا على أصله حتى  
بلغ قدر الأربعين في نحو جوابه  
وما نزل وواو من في نحو  
السوء وقالوا أنؤمن وباء من  
في نحو جى ووفى أنفسكم أو  
أقبل من ذلك نصف أو  
أكثر منه نصف أو واحد  
أو اثنين طرق للقراءة  
(والامالة) التي هي خلاف  
الأصل من النسخ حمزة أو وبن  
بين بأن يعنى بالفتحة فيما جال  
كالغار نحو الكبر على  
وجه القرب منها أو من  
الفتحة (وتخفيف الهمزة)  
الذي هو خلاف الأصل  
من التحقيق نقلا نحو قد  
أفلح وأبدا لنحو يومئذ  
وتسهلا نحو ابتكم  
واسقاطا نحو جأ جلهم  
قال أبو شامة والانشاف  
الختاف فيها بين القراء  
أي كإفاله المصنف في أداء  
الكلمة بمعنى غير ما تقدم  
كالانشافهم فيما فيه حرف  
مشدد نحو وال أعجل بن زيادة  
على أقل التشديد من معالجة  
أبوسيط وغير ابن الحاجب  
وأبي شامة لم يترضوا لما  
قاله المصنف وافق على  
عدم نواتر الأول وتردد في  
نواتر الثاني وجرم نواتر  
الثالث بأنواعه السابقة  
وقال في الرابع أنه متواتر  
فيما ينظر

بالامالة أيضا كيف والمصنف في غير هذا الكتاب قد تردد في نواتر الامالة وجرم نواتر تخفيف  
الهمزة كما شرح به المحقق الخليل عنه هـ والثاني أن الوجه أنه إن أريد نواتر ما كان من قبيل  
الاداء نواتره باعتبار أصله وفي الجملة كما راد نواتر الممن غير نظرية داره ونواتر الامالة كذلك  
فالوجه ما قاله غير ابن الحاجب وإن أريد نواتر بخصوصيات فالوجه ما قاله ابن الحاجب من  
انتفاء نواترها لما علم مما أشرنا إليه أنه يتعد عاده ضبط ما صدر عنه عليه أفضل الصلوة والسلام  
من ذلك من غير تفاوت به وزيادة مما ونقص مما ولو فرض تيسر ذلك في الطبقة الأولى بالاستعانة  
فيه بنحو تنكروا رضى على النبي عليه أفضل الصلوة والسلام إلى أن شهد له بأنه مطابق لما صدر  
عنه بلا تفاوت مطلقا لم يتيسر فيما بعده كما لا يخفى كل ذلك بادنى انصاف مع تأمل ومن هنا ينظر  
في تلك الفقرة التي نقلها الشارح عن المصنف بقوله والمصنف وافق على عدم نواتر الأول وذلك  
لأنه إن أراد نواتر التواتر عن أصل المد أو زيادته باعتبار خصوص قدرهما فظاهر أو باعتبار  
أصلهما فغير ظاهر لتيسر ضبط ذلك في الطبقة الأولى وما بعدهما وإن كان تردده في الثاني باعتبار  
أصله فلا وجه له أو باعتبار خصوصه فوجد جرمه نواتر الثالث فظاهر فيما عدا التسهيل  
لتيسر ضبط كل من النقل والبدال والاستقاط وكذا بالنسبة لاصل التسهيل دون خصوصه  
واستظهاره نواتر الرابع فظاهر باعتبار أصله دون خصوصيات أقسامه فلي تأمل (فان قلت) لم  
وافق على عدم نواتر الأول وتردد في الثاني (قلت) يمكن أن يوجد ما من الامالة لاختلاف حركات  
الكلمة أغرب فهي أقرب إلى نواتر الدواعى على نقلها وأظهر فهي أبعد عن الغنلة عنها (قوله  
أعنى المصنف كلد الخ) هو تخيل للمفهوم أو قول تخيل لتعنى النفي الواقع صله الموصول  
(قوله الذي زيد فيه الخ) تنبيه على أن الكلام في الزيادة دون الأصل بل هو مقطوع بتواتره  
كذلك قاله السكال وفيه نظر بل مقتضى التوجيه أن يكون الكلام في مقدار الأصل أيضا  
لتأمل (قوله والامالة) يفنى أن يكون الكلام في مقدارها دون أصلها على ما يقتضيه  
التوجيه فظهر ويتيسر ضبط أصلها دون مقدارها وكلام الشارح لا ينافي ذلك خلافا لما أشار  
إليه السكال فاصل (قوله قال أبو شامة والاقاط الخ) يجوز أن يرد بالاقاط التلظيات  
كما هو المناسب لقول الشارح كالأقاطهم فيما فيه حرف اذ لو أريد به حقيقة اللفظ اشكت الظرفية  
في قوله فيما فيه حرف لأن ما فيه حرف هو نفس اللفظ وقوله في أداء الكلمة اذ تعلقه بالاقاط  
أنما يناسب معنى التلظيات لأن يكون ذكر الكلمة من قبيل الاظهار في موضع الأضمار  
ويجعل في السمية ونحوها والتقدير والاقاط الختاف في السبب ادائها باعتبارها ثم رأيت شيخ  
الاسلام كالسكال قال قوله والانشاف الختاف فيها أى في أدائها اهـ لكن تقدير في أدائها مع قول  
الشارح عن المصنف في أداء الكلمة غير مناسب وأقرب منه ترك ذلك التقدير وجعل قوله في أداء  
الكلمة مع كونه من قبيل الاظهار في موضع الأضمار بعد لا من قوله فيها والتقدير والاقاط  
الختاف فيها في أداء الكلمة أى في أدائها وحسنه لا بعد في بقاء اللفظ على ظاهرها (قوله يعنى  
غير ما تقدم) أقول فيه بحثان الأول أنه لا يتصور أن يكون هذا غير ما تقدم التعليل له بالامالة  
المذكورة وهو ما كان من قبيل الاداء التي هو مفهوم الكلام السابق لنحوه أيضا لما ذكره  
أبو شامة وحسنه فلا زبادة فيما ذكره أبو شامة على ما تقدم ويجاب بأن مراده ما تقدم الامثلة

لا المثل له (فان قلت) ولم راعى الامثلة دون المثل له حتى جعل هذا غير ما تقدم كما سبق في قوله  
 مع زيادة تلك الزيادة (قلت) لانه لان تلك الامثلة هي التي صرح بها ابن الحارث بن قتيبة نظرا له  
 منسليم المايعة وما غيرها من الزيادة المذكور الا ان يجاب بان ارادة ابن الحارث بالمثل له  
 ما ينشئ زيادة أي شاملة غير معلومة والثاني انه لم يقيد بقوله ما تقدم وهذا أي الكلام على طاهر  
 وغاية ما يلزم عطف العام على الخاص ولا يحذور فيه ويمكن ان يجاب بان ما تقدم ذلك لان عطف  
 العام على الخاص انما يحسن لداع ولا يظهر هذا داع اليه فلي تأمل (قوله) التساؤل بظاهره ما قبل  
 مع زيادة تلك الزيادة) اقول فيه بحيث بل الذي يقضي ان يكون مقصوده ما قبل تلك الزيادة أيضا  
 حتى يكون ناقلا لقول أبي شامة بقوله وتبين موافقة أبي شامة لابن الحارث في قوله ويجاب  
 بان كلا الاسمين مستفادان من العطف في قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلطة فيها لا تنافي  
 زيادة أبي شامة هذا على ما سبق (قوله) ان أبي شامة لم يرد جميع الالفاظ ( اقول بل قبل ولم  
 يخص بما كان من قبيل الاداء مع ان عبارة أبي شامة شاملة لما ليس من قبيل الاداء كما سيظهر  
 لأن كلام أبي شامة مسمى في عدم ارادة جميع الالفاظ الا ترى قوله والحاصل الخ فتراد ارادة  
 الجميع التي اقتضتها عبارة المصنف بما لا يدعونه وليس مسمى بحاي ارادة ما ليس من قبيل الاداء  
 أيضا لم يبين رد محل المصنف لكلامه على ما كان من قبيل الاداء (قوله) فيما اتفقت الطرق  
 على نقله عن القراء السبعة) أي عن أحدهم وقوله بمعنى انه نقلت نسبة اليهم أي الى أحدهم  
 كما اشار الكمال الى ذلك ويدل عليه ان فرض الكلام في الالفاظ المختلفة فيما بين القراء وقوله  
 الا ترى والحاصل الخ الا ترى انه وصف تلك الالفاظ بالاختلاف فيما بين القراء أي ان  
 قال به بعضهم دون بعض ثم قسمها الى ما اتفقت الطرق على نقله عنهم أي عن أحدهم وإلى  
 ما اختلفت فيه أي في نقله عن أحدهم فالاختلاف في التقسيم غير الاختلاف فيما قبله فتأمل  
 واعلم ان حاصل كلامه التعويل في التواتر على اتفاق الطرق على نقله عن القراء وحيدته فقه  
 بجمان الاول ان مجرد اتفاق الطرق لا يقتضي تحقق التواتر فيحتاج مع التقيد بان اتفاق الطرق  
 الى التقيد باجتماع شروط التواتر والثاني انه بعد تحقق اتفاق الطرق واجتماع شروط التواتر  
 لا يكفي ذلك بالنسبة لتلك الطرق فان مثل ذلك لا يكفي في تحقق التواتر بل لا بد من تحقق  
 شروطه في جميع الطبقات وأن لا يكون في الاصل عن اجتمع ابدل عن تحقيقه مع ان ذلك متعسر  
 او متعذر كما علم مما قدمناه (قوله) بالمعنى السابق الخ) اقول فيه أمران الاول انه يخرج ما اذا  
 سكت عن نسبة اليهم في بعض الطرق وحيدته فلنقال ان يقول ان تحقق التواتر بالطرق المأثلة  
 عنهم فلا تترك حاسوا نتي في نسبة اليهم أو سكت فيه عنها لان غاية النفي انه نفي وهو ملحق مع  
 القطع الحاصل بالتواتر فلا يتجه الفرق بين النفي والسكوت حتى يقيد بقوله بمعنى انه نقلت  
 نسبة اليهم بل يقضي القول بالتواتر سواء ثبتت النسبة في بعض الطرق أو سكت عنه فيه وان لم  
 يتحقق التواتر بالطرق الناقلة فلا تواتر مطلقا والثاني ان مجرد اتفاق الطرق على نقله عن القراء  
 السبعة لا يوجب القول بالتواتر لو ازان يكون أساسا للقراء السبعة آسادا والتواتر يوجب  
 على وجود شرطه في سائر الطباق فلا بد من التقيد بالتواتر للقراء السبعة أو بنقل الطرق عنهم  
 وعن غيرهم مما يقتضي به فهم شرط التواتر فلي تأمل (قوله) ولا يجوز للقراء ما اذا أي ما نقل

ومعه ودعا فاضله عن أبي  
 شامة التساؤل بظاهره لما  
 قبل مع زيادة تلك الزيادة  
 التي منها أجماعا تقدم على أن  
 بأشامة لم يرد جميع الالفاظ  
 إذ قال في كتابه المرشد الوجيز  
 ما شاع على السنة جماعة من  
 متأخرى المترين وغيرهم  
 من أن القراء أت السبع  
 متواترة تقول به فيما اتفقت  
 الطارق على نقله عن القراء  
 السبعة دون ما اختلفت فيه  
 يعني أنه نقلت نسبة اليهم  
 في بعض الطرق وذلك  
 موجود في كتب القراءات  
 لاسيما كتب العاربية  
 والمشاركة فيمن ما بين في  
 مواضع كثيرة والحاصل  
 انما لا تقدم التواتر في جميع  
 الالفاظ المختلف فيما بين  
 القراء بل منها المتواتر وهو  
 ما اتفقت الطرق على نقله  
 عنهم وغير المتواتر وهو  
 ما اختلفت فيه بالمعنى  
 السابق وهذا بظاهره يتناول  
 ما ليس من قبيل الاداء  
 وما هو من قبيله وان حله  
 المصنف على ما هو من قبيله  
 كما تقدم

قرأ أنا أحاداً أقول فيه أمران الأول أنه لا يخفى أن المستعقراء أنه على أنه قرآن أي مع اعتقاد  
 قرآنيته بل مجرد اعتقاد قرآنيته بمنع أيضاً كما هو ظاهر ما مجرد قراءته لا مع ذلك الاعتقاد  
 فلا وجه للمنع منه نعم إن خطئه بالقرآن وقرأه معاً على سياق يدل على قرآنية الجميع المنع  
 المنع أيضاً الثاني أن الشاذ بهذا المعنى يشعل البسلة مع جواز القراءة فيها فلم يفرقوا بينها وبين  
 غيرها مع ذلك ويقرب ما تقدم في الأمر الرابع في الكلام على قوله لا ما نقل أحاداً (قوله)  
 وتبطل الصلاة إن غير المعنى الخ قال شيخ الإسلام أي أوزاد حرقاً ونقصه كما في الروضة  
 وأصلها وغيرهما اه (وأقول) ينبغي أن يحل البطلان بزيادة الحرف إن غير المعنى والا  
 فبحر الزيادة لا تبطل وإن لم ترد كما يصح به كلامهم فكيف إذا وردت فليست أم (قوله)  
 والصحيح أنه ما وراء العشرة وفاقاً للبغوي والشيخ الإمام أقول لا يخفى أن ظاهر هذه العبارة  
 والمفهوم منها أن العشرة عند البغوي والشيخ الإمام وموافقة المصنف لها في ذلك وحكاية  
 عنهما لكن الشارح صرف هذه العبارة عن ظاهرها حيث قدر قوله وفاقاً الخ متعلقاً وهو  
 قوله تجوز من قوله فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها لا يقال لأن الشارح صرفها عن  
 ظاهرها وأنه جعل وفاقاً متعلقاً بمقدوره بل هو عنده مع ذلك متعلق بقول المصنف والصحيح  
 أنه ما وراء العشرة لأننا نقول تأخر قوله لأن الاختلاف الخ عن قوله وفاقاً الخ ظاهر في أنه أراد به  
 الاحتجاج على قوله يجوز فيكون قوله وفاقاً متعلقاً بالجواز واللام وسطه بينهما كما لا يخفى ولعل  
 الحامل للشارح على ذلك أن البغوي والشيخ الإمام لم يصرحاً بتواتر الثلاث الزائدة على السبع  
 بل بمجرد جمعها وجواز القراءة فيها كما يدل على ذلك قول الزركشي وما حكمه عن البغوي فالذي  
 رأيته في أول تفسيره التعرض لاثنتين فقال وقد ذكر الافة السبعة ثم زاداً بأربعين وربعين  
 ثم قال فذكرت قراءة هؤلاء الثلاثة في جواز القراءة بها هذا القطع اه وقول شيخ الإسلام  
 في حاشيته هذه الأمور الثلاثة أي صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط  
 المصنف الإمام وإن لم يقتض التواتر كافيته في كون ما اجتمعت فيه غير شاذ وهو ما عليه أكثر  
 القراء وبعض الفقهاء ومنهم البغوي وبعه المصنف فيجوز القراءة به عندهم لأنهم قسموا  
 القراءة إلى متواترة وهي ما تواتر نطقها وصحتها وهي ما اجتمعت فيه الأمور الثلاثة وشاذة  
 وهي ما سواها وجوزوا القراءة بها لولاين بل قال المصنف في منع المواضع أن القراءات الثلاث  
 متواترة وإن القول بأنها غير متواترة في غاية السقوط اه فإن المفهوم من هذا الكلام  
 أن البغوي لم يصرح بتواتر الثلاث بل بمجرد جمعها وجواز القراءة بها وحيث قد أشار  
 الشارح بصرف العبارة عن ظاهرها إلى مناقشته المصنف في نقله تواتر الثلاث عنهما كما  
 يصرح به صديقه مع أنه لم يصرح به وإلى بيان أنه أخذ ما نسب إليه مما من قوله ما يجوز  
 القراءة فيها مع الإشارة إلى منع هذا الأخذ وأنه لا تلازم بين الجواز والتواتر عندهما أو إلى  
 تأويل كلامه بأنه أراد الموافقة في لازم التواتر من جواز القراءة وإن لم تدل على ذلك عبارته  
 وإن ادعت ذلك على سبيل سقوط اعتراض الكمال عليه في ذلك بما أطال به في حاشيته وزعم فيه  
 أنه خاطأ إحدى الطريقتين أي طريق القراءتين الأصوليين والفقهاء الأخرى وأنه لا مذهباً  
 لا اعتراضه لعدم التأمل والبحث وأن المصنف تساهل في صنيعة المذكوكة وتمامه ثم

(ولا تجوز القراءة بالشاذ)  
 أي ما نقل قرأنا أحاداً لا في  
 الصلاة ولا خارجها بناء على  
 الأصح المتقدم أنه ليس من  
 القرآن وتبطل الصلاة به إن  
 غير المعنى وكان قارئه  
 عامداً عالماً كما قاله النووي  
 في فتاويه (والصحيح أنه  
 ما وراء العشرة) أي السبعة  
 السابقة وقرأت بعقوب  
 وأبي جعفر وخلف فهذه  
 الثلاث تجوز القراءة بها  
 (وفاقاً للبغوي والشيخ  
 الإمام) والذا المصنف لأنها  
 لا تخالف رسم السبع من  
 صحة السند واستقامة  
 الوجه في العربية وموافقة  
 خط المصنف الإمام ولا يضر  
 في العزو إلى البغوي عدم  
 ذكره خلقاً فإن قراءته كما  
 قال المصنف ملققة من  
 قراءات السبعة أدلة في كل  
 حرف موافق منهم وإن  
 اجتمعت له هيئة ليست  
 لواحد منهم بمفعلة قراءة  
 تخصه (وقيل) الشاذ  
 (ما وراء السبعة) فتكون  
 الثلاث منه لا تجوز القراءة  
 بها على هذا وإن حكى  
 البغوي الاتفاق على الجواز  
 غيره صرح بخلافه كما تقدم

قال الكمال وقد امتسك شيخنا في تقريره ضبط القراءة باستثناء الوجه في العربية فقال  
 ان أرادوا الوجه الذي هو المادة لم يشذوا قراءة ابن عامر وكذلك زين الكندي  
 المتريين قتل اولادهم شركائهم أي بضم زاي زين ورفع قتل وذهب اولادهم شركائهم  
 وان أرادوا وجهها ولو سكت شذوذ وخروج عن الاصول فمكن في كل قراءة شاذة اه لا يقال  
 القراء على الاول اذ يقولون بشذوذ قراءة ابن عامر في الآية المشار اليها قال ابن الجوزي  
 في قطعه المقدمة

وحينما يحتل ركن أثبت \* شذوذه لوانه في السبعة  
 لا ما تقول لا اثر انك مع قرائته الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ فائدة الحكم بالشذوذ ونسب القراءة  
 به والافه واصطلاح لا فائدة اه (واقول) يمكن ان يجاب باختصار الاول لكن انما يتوقف  
 الجواب على ذلك فيما لم يتوارأ ما ما قراته يجوز القراءة به مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع  
 بنسبته اليه عليه افضل الصلاة والسلام فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك خلاف غيره المتأمل  
 والله أعلم (قوله اما جبرائيل جبري الاحاد فهو الصحيح) أقول فيه أمور الاول انه لما كانت  
 هذه العبارة بظاهرها قد تشكك من جهة انه آحاد فلا مسمى لجبرائيل جبري الاحاد قدر  
 الشارح ما بين المراد ودفع الاشكال وهو قوله الاخبار وقوله في الاحتجاج (فان قلت) أي  
 قرينة المصنف على ارادة ذلك فان اطلاق هذه العبارة بدون قرينة ما لا يصح أو لا يحسن (قلت)  
 يمكن ان تكون القرينة تبادر الاخبار من لفظ الاحاد عرفا أو يضاف وصفه فيما سبق بالشذوذ  
 المصرح في قوله آحادا عمدا على أن المراد بالاحاد هنا ما عداه هو الثاني ان الكوراني نقل في  
 تصحيح المصنف المذكور حيث قال يريد أن القراءة الشاذة وان لم يثبت كونها قرأها لم يكن  
 لا يلزم من انتفاء القراءة انتفاء الخبرية فهو الذين كونه قرأ ما كونه خبرا وكلاهما ما ينبغي به  
 وإلى هذا ذهب الحنفية أيضا في إيجاب التابع في كفارة اليمين لقراءة عبد الله بن مسعود  
 واختيار المصنف هدأه نظرا لان الحصر في القرآنية والخبرية ممنوع بل واز كونه مذهب  
 الراوي وهو عند المصنف ليس بحجة واستدل لهم بان الشافعي أوجب قطع السارق بالقراءة  
 الشاذة لا يقيد لاحتمال ثبوت رفعه عنه وهذه هي الوجوب التابع في كفارة اليمين على الصحيح  
 من مذهبه اه (واقول) هذا الظاهر وما احتج به عليه في غاية انقضاء الضعف وذلك لان  
 القرين انه متقول عن النبي صلى الله عليه وسلم كما عبره الشارح الحق بتمامهم فهو مرفوع  
 قطعاً فكيف يصح مع ذلك تجوز كونه مذهب الراوي بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح  
 الراوي برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم كان في حكم المرفوع اذ القرآنية بما لا مدخل للرأي  
 فيها اذ في ذلك اتجاها على الرفع كما يلزم من محله ثم رأيت الزركشي لما ذكره نحو التوجيه الذي  
 ذكره الشارح قال مانعه كذا وجهه وهو يقتضي ان الخلاف فيما اذا صرح برفعه الى النبي  
 صلى الله عليه وسلم لكن الشافعي أطلق في الويل في الاحتجاج بالقراءة الشاذة وانهما جمهور  
 الاصحاب ولهذا احتجوا في إيجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانها  
 اه وهو لا يعارض ما قلناه لان اطلاق الاحتجاج بالقراءة الشاذة مبنى على انهما في حكم المرفوع  
 وان لم يصرح برفعه لعدم مدخلية الرأي في القرآنية ثم رأيت الكمال اورد هذا التعليل سؤالا

(أما جبرائيل جبري) الاخبار  
 (الاحاد) في الاحتجاج  
 (فهو الصحيح) لا يتناول  
 عن النبي صلى الله عليه وسلم  
 ولا يلزم من انتفاء خصوص  
 قرآنية انتفاء عموم خبرية  
 والثاني وعليه بعض أصحابنا  
 لا يصح به لانه انما نقل قرآنا  
 ولم يثبت قرآنية وعلى  
 الاول احتجاج كسبرين  
 فقيها ما على قطع بين  
 السارق بقراءة أيمانها  
 وانما لم يوجبوا التسامح في  
 صوم كفارة اليمين الذي هو  
 أحد قول الشافعي رحمه  
 الله تعالى بقراءة متابعات  
 قال المصنف كانه لما صح  
 اذ او قطع في استناده عن  
 عائشة رضي الله عنها انزلت  
 قصاص ثلاثة أيام متتابعات  
 فسقطت متابعات

بلا يقال ثم أجاب عنه بما جوابنا أمتن وأوضح منه كما بهلم ذلك الواقف عليه وأما قوله  
 واستدلوا بهم بأن الشافعي أوجب قطع عين السارق الخ فهو من ظاهره لأن استدلال الشافعي  
 وأصحابه بمجرد القراءة الشاذة وإن لم ينقل معها التصريح برفعها من المعامم الذي لا يقبل أدنى  
 توقف فيه ولا يعتري فيه من له أدنى الماسم بكلامه وكلام أصحابه وقد سمعت قول الزركشي وقال  
 الكمال أطلق الشافعي رضي الله عنه الاحتجاج بالقراءة الشاذة في أحكامه الويلطى عنه في باب  
 الرضاع وباب تحريم الجمع وعليه بههور أصحابه كالشيخ أبي حامد والقضاة الثلاثة الحسنيين وأبي  
 الطيب في نعتيه ثم ما روي في البحر والمحامي وكذا الرافعي في السرقة اهـ وأما قوله ولهذا لم  
 يوجب المتابع في كفارة اليمين فهو واستدل ساقط لما قاله المحقق الحلي بمناصه وإنما لم يوجبوا  
 المتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قول الشافعي بقراءة متتابعات قال المصنف كأنه  
 لما صحح الدارقطني إسنادهم عن عائشة رضي الله عنها نزلت فيصام ثلاثة أيام متتابعات تسقط  
 متابعات قال شيخ الإسلام كغيره أي نسخت تلاوة وحكمه بعد سقوطها بالانسخ لأن الله تعالى  
 أخبر بحفظ كتابه فقال أن الذين نزلنا ذلكروا ناله لما ظفون على أنه قد قيل انهم لم تثبت عن ابن  
 مسعود اهـ والنائب أنه ساقى في كتاب السنة أن من المقطوع بكذبه المنقول آحادا إذا كان  
 مما توفى الدواعى على نقله وتواتر كما تقدم التصريح به في وجبه قول المصنف لا ما نقل آحادا على  
 الأصح وهذا يقتضي أن الشاذ من المقطوع بكذبه لأنه نقل آحادا وهو مما توفى الدواعى على  
 نقله وتواتر الخ القطع بكذبه كيف يصح إجماع مجرى الأخبار الاستدلال في الاحتجاج به وكيف  
 يجوز أن القراءة اجتمع فيه صحة السند واسطة قامة الوجه في العربية وموافقة خط المصنف الآمام  
 وإن لم يتواتر كما تقدم وقد يجب أن الأول آمايان اللازم بمآذ كرا القطع بكذبه من حيث  
 القرآنية لا مطلقا بخلاف الأخبار الاستدلال آحادا إذا كانت مما توفى الدواعى على نقلها فإذا سقطت  
 سقطت مطلقا أذ ليس لها جهتان حتى تسقط أحدهما وتبقى الأخرى وآمايان توفى الدواعى  
 على نقله وتواتر الخ ما يقتضي نقله وتواتر في الجمله وعدالة ناقليه تقتضي أنه كان متواترا في العصر  
 الأول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل أن محل القطع بكذبه ما لم يحتفل أنه كان متواترا في العصر  
 الأول احتمالا له منشأ معتبر وإن لم تثبت قرآنيه وعن الثاني بأن التواتر انما يشترط في شوب  
 القرآنية قطعا لا في شوبه في الجمله أيضا فليتأمل (قوله ولا يجوز ورود ما لمعنى في الكتاب  
 والسنة) فيه أمران الأول قال الكوراني ترجعت هذه المسئلة كترجمهم المصنف وكترجم  
 البيضاوي بقوله لا يحاطب الله جهل ليس بلام ثم لحمل النزاع لأن أحد الم يقل أن في القرآن  
 ما لمعنى له وأهمه ملا وضع له كما ستقف عليهم من استدلالهم بل الحق أن يقال لا يرد في القرآن  
 ما لا يقدراً أحد على التوصل الى معناه لتان القرآن كله هدى وشفاء ولا فائدة أيضا في أنزال  
 ما لا يصل أحد الى فهمه الى آخر الأدلة من الجانبين وإجوبة أدلة المخالف ثم قال واعلم أن الأدلة  
 من الطرفين لا تقيد القطع بل كلها ظواهر اذ لهم أن يقولوا فائدة أنزال المتشابه كجبعنا  
 الراخ في العلم عن الخوض فيه ومنعهم منه وهذا عندنا أشد تعبا من بذل الجهد في الاستعلام  
 الحكم من الحكم لأن النفوس مجبولة على الحرص والشغف بما منعت منه والله أعلم بحقيقة  
 الحال اهـ (وأقول) ما اعترض به ما خوذ من الزركشي كغيره فقد قال الثاني أي من التسميات

(ولا يجوز ورود ما لمعنى  
 له في الكتاب والسنة خلافا  
 للشرية) في تجوزهم ورود  
 ذلك في الكتاب قالوا  
 لوجوده فيه



ان خلاف المشوية بمعية الله معنى لكن لم تقهه **ك** الحروف المقطعة وآيات الصفات وقالوا  
 لا طريق لدركها أصلاً لأن موجب العقل بمعانيه وجوب السمع ولا يمكن رد أحد ما فأنشبه  
 الامر حتى مقتضى طلب المراتبة اما لا معنى له أصلاً فبما خاف العقل لا يجوز ورود في كلام  
 الله تعالى نعم كلام صاحب المعتقدية هم ان الخلاف في ما هل يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى  
 به شيئاً وهو بعيد اه لكن صوب الاستوى ان محل الخلاف ما دل عليه كلام صاحب المعتقد  
 فانه ساقى أولاً قول البيضاوى لا يجوز ان يصاحبه الله بالمهمل لانه هذان وهونقص والنقص  
 على الله محال ثم قال وبعبارة المحصول لا يجوز ان يتكلم بشئ ولا يعنى به شيئاً وهو قريب من عبارة  
 المصنف وبعبارة المختب والحاصل بما لا يقيد بينهما رفاق لان عدم الفائدة فلا يكون لاه الله  
 بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال لا يجوز ان يشغل **ك** كلام الله تعالى على  
 ما لا يفهم معناه الا ان يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول  
 واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضاً عند الجواب في العمل وأبو الحسين في شرحه اه  
 وقال المصنف في شرح المهاج بعد ان قرر عبارة البيضاوى السابقة عليه هذا كلام المصنف  
 وأما الامام في عبارة قلتي وذلك انه قال لا يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى به شيئاً والخلاف فيه  
 مع المشوية لاربع جهات **ا** أحدها ان التكلم بما لا يقيد شيئاً هذان وهونقص والنقص محال  
 على الله تعالى **و** الثاني ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وثقاً وسياماً وذلك لا يحصل  
 بهما لا يفهم معناه **ا** ووجه الثاني ان اول كلامه يدل على ان الخلاف في جواز التكلم بشئ  
 لا يعنى به شيئاً وان كان ذلك الذي تكلم به لمعنى يفهم منه وثامه وثالثه وهما دليلان يدلان  
 على ان الخلاف في جواز التكلم بما لا يقيد شيئاً وبعبارة المصنف يعنى البيضاوى وأما ما ادعاه  
 عبارة الامام ثانياً وثالثاً لاما لا تقتضيه وأولاً صرح الامام في قوله لا يتصور ان يقال القرآن  
 الكريم على ما لا معنى له أصلاً وقد عرفت ان خلاف مع المشوية **ا** ثم قال المصنف في بعض  
 الأدلة التي رافقها البيضاوى واعلم ان هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف لانه يقتضى ان  
 الخلاف في الخطاب بلغة معنى لا تقهه **و** دعواه يعنى مطلقاً **ا** وبذلك كما تعلم  
 ان كون محل النزاع ما هو ظاهر المتن وفقاً لما صوبه الاستوى أو ما قاله **الكوراني** بما  
 للركنئ وغيره مما لا قطع عليه بل الامر فيه على الاحتمال والعبارة فيه معارضة (فان قلتم)  
 ما هو ظاهر المتن لا يمكن اراذنه لانه نقص وهو محال كما تقدم في كلام البيضاوى (قلت) لما تعان  
 ينسح انه نقص بل هو ان يكون حكمه كالاعتبار وما هو كذلك لا يكون نقصاً وحيث نذكر  
 الكوراني بعدم ملائمة عبارة المصنف محل النزاع وبيان أحد الميقتل ان القرآن ما لا معنى له  
 ليس في محله لعدم ثبوت ذلك بل لو ثبت ان محل النزاع ما قاله أمكن حمل عبارة المصنف عليه  
 بما يحتج به رادعته ما لا معنى له بطل عليه أو يمكن فهمه أو نحو ذلك فالجزم بعدم الملائمة على  
 تقدير ان محل النزاع ما ذكره ليس في محله أيضاً اللهم الا ان يريد عدم ملائمة ظاهراً وحيث  
 يكون المحال على ان ما قال انه محال الخلاف قد يشكل عليه تخصص الخلاف بالمشوية مع  
 وقوع التشابه في القرآن وكون الجمهو رمناعلى ان الوقت على قوله لا الله الا ان لا يريد معناه  
 في قوله لا يمكن التوصل الى معناه المعنى الذي أريد منه في الواقع بل معنى صحيح يضاف اليه وان

لم يكن هو المراد منه في الواقع وفيه نظر لان قول الزركشي السابق وآيات البينات يدل على ادخال  
 التشابه في محل هذا الخلاف مع ان له معنى صحيح يضاف اليه عن ان خلف وان سكبت عنه السلف  
 فلا وجه عند ذلك تخصيص هذا الخلاف بالحشوية ولان معنى الصحيح الذي يضاف اليه  
 فله تأمل \* والثاني انه لما قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع حكمه تعالى وهو معنى  
 قول المصنف والسنة قال الاضطرار في شرحه لا علم أحد ان ذلك ولا يلزم من كون الشيء  
 نقصا في حق الله تعالى ان يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والقسان جائز في حق الانبياء  
 اه قات وبما يوضح اشكاله ان الكلام في الجواز العقلي ومن البعيد كل البعد الحكم باستحالة  
 وقوع ذلك في السنة وأيضاً وقوع ذلك في السنة ليس بابعد من بعض الامور التي يجوز كثير من  
 أوجهها ناصد ورعا عنه عليه الصلاة والسلام كما ساقى يانه أول كتاب السنة في الكلام على  
 عصمته فقاس من جواز ناصد ورعا تلك الامور من تجوز هذا وقوع ما ذكر في السنة اذ لا معنى  
 التميز بالذنب ومنع وقوع ما لا معنى له من الكلام وحديث فلا ينجبه تخصيص الخلاف هنا  
 بالنسبة للسنة بالحشوية فلي تأمل (قوله كالحروف المقطعة) قال شيخنا العلامة أي كاسماء  
 الحروف المقطعة أوائل السور اذ الموجود أوائلها الاسماء الحروف وفي التثنية هم الملامعة  
 له في اذا المراد منها الحروف التي هي معانيها وان لم يكن للفظ المتكلم منها معنى اه (وأقول)  
 انما قاله شيء اماً ولا فائدة في الحروف المقطعة صادر عن الحشوية وهي أحد أدلتهم على المسئلة  
 فلا جناح على الشارح في التثنية بل الوجه لان خطفه فيها مجرد حكاية عنهم ليدفعه بما ذكره من  
 الجواب ثم دفعه به لا ينافي انه دفعه باجوبة أخرى ومنها ما ذكره الشيخ بتقدير تمامه فان قصد  
 بذلك مناقشة الشارح في هذا التثنية فلا محل لهذا المناقشة أو مناقشة الحشوية فقهى مع  
 كونها الاضطرار الشارح كائين مدفوعة أيضاً بما عاين في الامر الثاني وأما ثانياً فيجوز ان  
 لا يكون المراد بها الملامعة له مالم معنى له في نفسه بل لامعنى له منتظما مريبطاً بمصاحبه ومجرد  
 الحروف التي هي المسميات ليست كذلك كما اعترف به الشيخ ومن هنا يدفع أيضاً ما يقال ان  
 هذه الحروف اشارة الى اعداد مخصوصة الا ان بين ارتباط تلك الاعداد بالمقام (قوله ما يعنى به  
 غير ظاهره الابدال) أقول فيه أمور \* الاول انه يريد عليه التشابه بناء على قول الجهور وان الوقت  
 على الا الله فانه معنى غير ظاهره ولا دليل بين المراد منه انما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره  
 فكيف ينع ذلك وينسب خلافه للمرجحة مع لزوم القول به لجمه والاهم الا ان تخصص الدعوى  
 بما يصرف الدليل عن ظاهره \* الثاني لا يخفى انه ينبغي ان يكون المراد في قوله ليعين المراد منه هو  
 المراد ولو بحسب الظهور اذ الادلة المبينة لا يلزم ان تقيد المراد قطعاً \* الثالث انه ينبغي ان  
 يكون المراد بالدليل ما يشغل العقلي ومن هذا وما قبله يندفع الاشكال بالتشابه لان الدليل العقلي  
 صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح يحتل \* الرابع انه ان اراد دليل قرآنيان في حديث القرآن  
 ما بين المراد مما يريد به غير ظاهره منه بل يصح اظهروه وعدم اطراد ذلك وان القرآن كثير ما بين  
 بالسنة والاجماع دون القرآن وان ارادهم من الدليل القرآني ورد عليه ان دليل المرجحة على  
 معتقدهم ان المعصية لا تضمر مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالآيات والاخبار المذكورة  
 الترهيب فلم يجوزوا ذلك الابدال فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح

كالحروف المقطعة أوائل  
 السور وفي السنة بالقياس  
 على الكتاب وأجيب بان  
 الحروف اسماء السور كطه  
 ويس وهو أحشوية ومن  
 قول الحسن البصري لما  
 وجد كلامهم ساقطاً وكانوا  
 يجلبون في حلقته امامه  
 ردوا هو لا إلى حشا الحلقمة  
 أي جانبها (ولا يجوز ان يرد  
 في الكتاب والسنة) ما يعنى  
 به غير ظاهره الابدال بل  
 يعين المراد منه

كأن العام المخصوص  
يتأخر (خلافاً للمفسر)  
في تجويزهم ورود ذلك من  
غير دليل يست نال المراد  
بالآيات والأخبار الظاهرة  
في عقاب عصاة المؤمنين  
الترهيب فقط بناء على  
معتقدهم أن العصية  
لا تضرع الإيمان وهما  
مرجحة لأوليهما أي  
تأخيرهم إياها عن الاعتبار  
(وفي بناء الجمل) في الكتاب  
والسنة بناء على الأصح  
الاتي من وقوعه فيها  
(غير مبين) أي على إجماله  
بان لم يضح المراد منه إلى  
وفاته صلى الله عليه وسلم  
أقوال أحدها لأن الله  
تعالى أكل الدين قبل وفاته  
لقوله تعالى اليوم أكلت  
لكم دينكم فأنتم قال  
تعالى في مثابه الكتاب وما  
يلم تأويله إلا الله إذا الوقت  
هنا كما عليه جهوه العلماء  
وإذا ثبت أن الكتاب يثبت  
في السنة لعدم القائل  
بالفرق بينهما (ثالثاً) وهو  
(الأصح لا يتي) الجمل  
(المكلف بغيره) غير مبين  
للعاجبة إلى بيانه حذراً  
من التكليف بما لا يطاق  
بخلاف غير المكلف بغيره

يقوله في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل فإن قيل فثبتوا التساقط التام من الترتيب لكن المراد  
الدليل المتبرع الصحيح قلنا أن أريد اعتبار وصحة بحسب نفس الأمر فهذا لا يلزم تحققة لغير  
المشوية أيضاً في كثير من الموضع لا احتمال الخطأ وإن أريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا  
محقق في ستمه قطعاً لظهور أن ما استدلوا به معبر صحيح بحسب اعتقادهم وإن أريد  
بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا ما لا ريب فيه كما لا يخفى قلنا لم (قوله) كافي العام المخصوص  
بتأخر) أقول إنما قد بقوله بتأخر لكونه أظهر في التمثيل إذا المخصوص بمقارنته أو متقدم لابقام  
منه من عرف المخصص حين وروده لا غير ظاهراً بشره من ذلك المخصص في كونه معاً في غير  
ظاهرة مقابل قد يقال إن ما يهيم منه بواسطة المخصص هو ظاهره غاية الأمر أنه ظاهره بواسطة  
المخصص لا في حد ذاته وقد صرح الأمام في الوردات بأن المؤول بالدليل يسمى ظاهراً بالدليل فلا  
يصدق أنه حين وروده على غير ظاهره على الإطلاق فظاهره والتشديد فائدة وإن دفع اعتراض شيخ  
الاسلام بأن تشديده بالتأخر مشرق قال لا إن يقال إنه المتفق عليه أو غيره منه وبالأولى اه تم  
وأيت الزركشي ذكر نحو ما ذكره الشارح حيث قال واحترز بالدليل أي في قوله لا يدل على  
جواز ورود العموم وتأخر المخصص ونحوه اه (قوله أي على إجماله) قال شيخنا العلامة  
يعني أن البقاء واستقرار الوجود وتحقيقه الوجود في الزمن الثاني ومتعلقة في قوله وفي بقاء  
الجمل غير مبين هو في الحقيقة غير مبين وهو عدى فلا بد من تأويله بوجوهي كما ذكره الشارح  
اه (وأقول) لا يخفى على متأمل ما فيه لأنه إن أراد بقوله ومتعلقة غير مبين أنه متعلق بالاستقرار  
فهو عنوع قطعاً بل ليس متعلق بالاستقرار إلا الوجود وانما قوله غير مبين وقع قيداً فيه والتقدير  
وفي استقرار وجود الجمل أي وفي وجوده في الزمن الثاني حال كونه غير مبين أي مع هذه الصفة  
العمدية ولا إشكال في ذلك وإن أراد أنه متعلق البقاء الذي هو استقرار الوجود فهذا لا يخرج  
إلى التأويل بالوجود كما علم مما عاينه إذ لا يمنع تشديد الوجودى بآخر عدى (قوله) لأن الله  
تعالى أكل الدين قبل وفاته) أقول لقائل أن يقول بين هذا وما احتج به عليه من قوله لتوبه  
اليوم أكلت لكم دينكم تناقض لدلالة هذا على تمام الأكل في ذلك اليوم وصديق ذلك بما  
بعد ذلك اليوم بما قبل الوقائع موافقة الواقعة إذ قد ثبت أحكام بعد ذلك اليوم أيضاً كما هو  
ظاهر إلا أن يكون المراد أنه أكل في ذلك اليوم الأصول ونحوه أو لم يبين بعده إلا ما هو من فروع  
ما بين نفسه (قوله) ثالثاً الأصح لا يتي المكلف بغيره غير مبين للعاجبة إلى بيانه حذراً من  
التكليف بما لا يطاق) وأقول إن كان الكلام في الجواز والمعنى لا يجوز أن يبقى فيه عليه أن  
مذهب المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقاً كما تقدم وهذا منه أو في معناه لأن كلامه  
معرفة الجهول المتوقف معرفته على التبيين مع اتقاء التبيين ومن الإتيان به مستعمل عادة وإن  
كان في الوقوع والمعنى لا يقع بقاؤه فريد عليه أيضاً أن الحق عند المصنف وقوع التكليف بالمحال  
الممتنع لغيره كما تقدم أيضاً وهذا منه لأن الظاهر أن امتناع معرفة الجهول المذكور والأتان  
به ليس من الممتنع لذاته بل لغيره أذ غير متحقق في العقل لا يقال فرق بين هذا وما تقدم أن الحق  
عند المصنف وقوع التكليف به لأن ذلك مقدور في الظاهر بخلاف هذا لأننا نقول هذا فرق  
لا يصح لأن من جملة الممتنع لغيره الممتنع عادة وهو ليس مقدور في الظاهر كما لا يخفى لا يقال

هذا ليس من التكليف بالاحمال بل من التكليف بالاحمال كسكليف القائل لا نأقول المكلف هنا  
 ليس بغافل لأنه من لا يدري وهذا من يدري لكنه لا يقدر قلباً أملاً (قوله على ان صواب  
 العبارة بالعمل به) أقول فيه بحث لأنه لا يخفى انه يلزم من التكليف بالعمل التكليف بالمعرفة  
 لتوقف العمل بشئ على معرفته فتقول المصنف المكلف بمعرفة يدخل فيه المكلف بالعمل به  
 فيفيد ان الاصح انه لا يليق على اجماله بعبارة صحيحة أيضاً اذ لم يخرج عنها المكلف بالعمل به مع  
 تنزهها المكلف بمعرفة مفرقة بخلاف التعبير بالعمل اذ لا يتبادر منه تناولها لنفس المعرفة اذ  
 الاعتقاد لا يتبادر من لفظ العمل بل قد تترجح عبارة المصنف باجماعهم انهم قد يقول الشارح ان  
 مسئلة خلاف القوم انما هي التكليف بالعمل ولا يلزم من جريان هذا الخلاف فيه جريانه في  
 التكليف بما يتوقف عليه العمل من المعرفة بل هو ازيد افرق بينهما أو الاختلاف في المعرفة  
 بوجه آخر ولا يخفى ذلك عن قطر غم رأيت شيخ الاسلام اجاب بان المعرفة أو العلم سبب للعمل  
 فنهايته انه عبر بالسبب عن المسبب ولا بدع فيه بل العلم عمل في الجملة كما مر في الكلام على الحكم  
 وقال السعد التفتازاني في تلويحه وقد قال العلم عمل القلب وهو الاصل اهـ ما ذكره شيخ  
 الاسلام وياك ان تدعهم اتحاد جواباً مع جوابه فان ذلك خطا بل هما متباينان كما لا يخفى  
 فليأمل (قوله بانضمام نواتر او غير من المشاهدة) قال شيخنا العلامة ظاهر ان التواتر  
 والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن التواتر اي ان  
 التواتر والمشاهدة متعلقان بالقرائن لأنفسهما (وأقول) المتن صالح لحمله على ما قاله الشارح  
 اذ لم يفصح بان التواتر والمشاهدة قرينتان ولا بانهما متعلقان بالقرائن بل بنهاية ما أفاده ان افادة  
 التعمين بواسطة التواتر والمشاهدة وهذا صالح لكل الاصرين كما لا يخفى فلا إشكال ولا تخالف  
 بين المتن والشرح خلافاً لما أشار اليه (قوله فاندفع توجيهه من اطلاق) أقول الظاهر ان هذا  
 المطلق لا يخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الاوضح ان يقول فاندفع  
 اطلاق توجيهه من اطلاق لان المندفع اطلاق التوجيه لا نفس التوجيه على الاطلاق فتأمل  
 (قوله بالتقيد العلم بالمراد) قال شيخنا العلامة هذا القائل ضم الى هذا في التوجيه انه لا بد من  
 العلم بعدم المعارض العقلي فلا بد في دفعه مع ما ذكره من قوله والعلم بعدم المعارض من صدق  
 القائل كما زاده السيد اهـ (وأقول) أما ولا فلا نسلم انه لا بد في دفعه مع ما ذكره من قوله والعلم  
 بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد لان نسلم توقعها على العلم بعدم المعارض لما قاله  
 في شرح المتناص من ان الحق انه انما يتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه اذ  
 كثيراً ما يحصل اليقين من الدليل ولا يحظر للمعارض بالبال اثباتاً ونفيماً فضلاً عن العلم بعدمه  
 فالمراد بتلويهم ان افادتهم اليقين تتوقف على العلم بعدمه انما تكون بحيث لو لاحظ العقل  
 المعارض حزم بعدمه وأما ثانياً فلنقول ان بقول لو سلم ما ذكره فلا حاجة في الدفع الى التصريح  
 بقوله والعلم بعدم المعارض الخ مع قول الشارح فان العناية بعلومهم ما حصل لهم العلم  
 فرص علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموا ما حصل لهم العلم  
 المذكور كما لا يخفى على ان زيادة النسب لما ذكره ليس صريحاً في انه لا بد من التصريح به بخلاف  
 ان يكون غرضه مجرد التنبيه على اندفاع توجيه الخالف فانه بعد ان قرر قول الواقف

على ان صواب العبارة  
 بالعمل به كافي البرهان وفي  
 بعض نسخه بالعلم به وهو  
 صريح من انفسه شئ عليه  
 المصنف اذ وقع له من غير  
 تأمل (والحق) كما اختاره  
 الامام الرازي وغيره (ان  
 الادلة العقلية قد تفيد  
 اليقين بانضمام نواتر او غيره)  
 من المشاهدة كافي أدلة  
 وجوب الصلاة ونحوها فان  
 العناية بعلومهم المرادة  
 بالقرائن المشاهدة وتبين  
 علمها بواسطة نقل تلك  
 القرائن التواتر افاندفع  
 توجيهه من اطلاق انه لا يتقيد  
 اليقين بآتياء العلم بالمراد

منها

والحق انه قد بقيه الشين بقواته متاعده أو متواترة تدل  
 على استقواء الاحتمالات الخ قال وأما العلم بعدم  
 المعارض العقلي فاعلم من صدق القائل فانه  
 اذا تعين المعنى كان مراداه فلو  
 كان هنالك معارض عقلي  
 لزم كفيه اهـ

م

«(تم الجزء الاول ويليه الجزء الثاني أوله المطوف والمتهوم)»

5748